

A0674

فِرَاقَةُ الْفُقَاهَةِ

في مجموعة رسائل ومسائل من مختلف الابواب الفقهية التي
تعمم الجلاء بها ولها للكتابة العظمى من "توجيه النظرية"
والعملية تدكشف بها اسرار الفقهانة ورموز
الاستنباط ويقتل فيهاروح الاجتهاد
الصحيح والنبوغ الفقهية

تأليف

حضرة العلامة المجتهد المام حجة الاسلام
السيد محمد جعفر الحسيني الحائري
متم الله للمسلمين بركات وجوده آمين

طبعة النجاح — بغداد

سنة ١٣٤٧ هـ
١٩٢٨

فهرست محتويات الكتاب من الرسائل والمسائل

- رسالة المسألة (كشف الستار عن قاعدة لا ضرر ولا ضرار
- » في حكم ماء الغسالة والماء المستعمل في رفع الحدث
- » في الساعات المتعلقة بالكر
- » في الحيض وسدوده واحكامه
- » في احكام صلوة السافر
- » المسألة صفو الكلام في المال المختلط بالحرام
- » المسائل الخمس في اهم مباحث الخمس
- » المسألة تلخيص للامال في تشخيص الاقال
- » المسألة (رفع الجوف عن حكم بيع الوقوف)
- » في مباحث الطلاق



الحمد لله والصلوة على نبيه (و بعد) فلما كانت (قاعدة لا ضرر ولا
ضرار) من القواعد الفقهية التي يعم قواعدها في كثير من الفروع للفرقة في
ابواب الفقه كما يظهر للمتتبع فقد حدا بي ذلك الى ان اوف الكلام حقها
مراعي الاختصار بالاعتصار على الواضحات المهمة مما يتعلق بها من جهات البحث
وذلك في على مقدمة وثلاثة مقاصد وخاتمة مفرغاً لها في قالب رسالة سميتها
(كشف الستار عن قاعدة لا ضرر ولا ضرار) مستمداً من الله التوفيق وهو
حسبي ونعم الوكيل .

﴿ اما المقدمة ﴾ فتتضمن البحث عن الهيئة التركيبية اللفظية لهذه
القاعدة ومدركاتها ووجه حجيتها مستندة فيقع الكلام في مقامين
• ﴿ الاول ﴾ في قسم القضية يهيتها التركيبية فاقول ان الضرر اسم
مصدر والمصدر هو الضر من ضره يضره ضرا من باب قتل يقتل وقد
وقع الاشتباه والغلط لجملة من ائمة اللغة في حقيقة معناه وفي موارد استعماله
والصحيح انه عبارة عن معنى عدي وهو عدم النفع عند وجود مقتضيه
فتقابل مع النفع تقابل العدم ولللكة لا تقابل التضاد كما توهمه صاحب
القاموس والنهاية الاثيرية في قولها للضر ضد النفع ولا تقابل التغالف
كما توهمه صاحب الصحاح في قوله الضرر خلاف النفع وقد ضره وضاره
بمعنى والاسم الضرر وذلك لان التقابل على شئ من المعوين لا يتحقق
الا بين الامرين الوجوديين والنفع وان كان وجوديا الا ان الضرر ليس
كذلك بل هو حينما تحقق عدي صرف لانه قص وهو عدي سواء في

الايمان او غيرها وليس استعماله في النقص في الايمان لكونه معنى برأيه
 كونه مشكلة للصاحح في قوله الاسم الضرر وقد يطلق على قص في الايمان
 كما انه ليس معنى برأيه ما ذكره له اخيراً صاحب القاموس وهو سوء الحال
 فانه اشتبه للفهوم بالمصداق اذ هو في كل مورد يستعمل فيه فانما يستعمل
 لمعنا ذلك للمعنى العدمي الجامع واذا استعمل في ما هو في بادى النظر امر
 وجودى فهو في الحقيقة راجع الى العدم ويكون الضرر فيه قائماً بجهته العدمية
 قلن الوجود لا يقع ضرراً اصلاً بل هو خير محض نعم كما اثرنا ليس الضرر
 في جميع ما يستعمل فيه من الاوارد عبارة عن صرف عدم الشيء والا
 لكان جميع الاعدام الحاصلة للانسان ضرراً مع ان البداهة تقضى بخلافه
 بل عدمه في ما كان له مقتضى الوجود فليس للتقابل بينه وبين النفع تقابل
 الايجاب والسلب بل كما مر تقابل العدم واللكة كالمعنى فانه اسم لعدم
 البصر مع مقتضيه نوعاً او جنساً .

﴿ واما الضرر ﴾ قالنى يلوح من ظاهر كلمة من عثرنا عليهم هو
 كونه الفعل القائم بالاثنتين وان صيغ من غير باب للقاعدة ايضاً لان مصدر
 ضر يضر جاء ايضاً على زنة ضرار كما جاء على الضرر فهو انما يستعمل في الضرر
 القائم بالاثنتين بان يضر كل منهما الآخر وان قبل ان الضرر ما يضر صاحبك
 وتنتفع انت والضرار ان اضره بغير ان تنتفع كما ربما يقال ان الضرر والضرار
 بمعنى واحد قال في الصحاح الضرار المضارة وقال في اللصباح ضره يضره
 من باب قتل اذا فعل به مكروها واضربه يتعدى بنفسه ثلاثياً وبالهاء
 مزيداً والاسم الضرر وقد يطلق على قص في الايمان وضاره
 يضاره ضراراً يعني ضره وليس الغرض من قوله يعني ضره كقول صاحب
 الصحاح وقد ضره وضاره بمعنى ان ضاره استعمل في غير ما هو قضية باب

للفاعلة من قيام الفعل بالطرفين بان يكون كل منهما قاعلا ما يفعله الآخر
بل الغرض انه ليس بمعنى اخر غير المادة من للمعنى بل معناها محفوظ
بزيادة ما هو مقتضى الهيئة في ذلك الباب

(وقال) في النهاية في الاثرية الضرر فعل الواحد والضرار فعل
الاثنيين وحينئذ فلا وجه لقوله بعد ذلك والضرر ابتداء الفعل والضرار
الجزاء عليه لانه حينئذ عبارة عن الفعل الواحد الواقع جزاءا اذ لا رفع اليد
عما هو وضع باب الفاعلة الا بعد قيام ما يصح معه ذلك اللهم الا ان
يكون الغرض استعماله في التضار الجزائي كما هو الغالب لان المضارة غالبا
ليست على نحو يتبدى كل من المضارين بالاضرار دفعة واحدة بل يقع احد
الاضرارين ابتداءا والآخر مجازاة فان وقعا ابتداءا وفي وقت واحد كان
ذلك مضاره وان وقع احدهما قبل الآخر كان ضارا فهو فعل الاثنین اذا
صدر احدهما على نحو الجزاء ويشهد بهذا التفسير قوله قبل ذلك والضرار
فعل الاثنین لكن يبقى حينئذ مطالبة الدليل في اثباته فان المعنى الحقيقي
انما هو الضرر القائم بالاثنيين على جهة الاشتراك في الفاعلية وعناوين
الافعال خارجة عن مسمياتها ولعل منشأ التوهم وقوع هذا المعنى في الخارج
غالبا على نحو يقع احد الفعلين على جهة التقاصر فزعم لذلك ان معناه
انتهى ذلك وهو غلط واضح فان الجزاء والتقصير عنوان للمعنى غير
داخل في ما وصم له اللفظ والا لكان للفظ معان عديدة حسب تعدد
الجهات والعناوين

(ولا يقال) باب الفاعلة والتفاعل وان اشتركا في ان مفاد كل
منهما وسائر ما يشتق منهما للمادة القائمة بشخصين على وجه الفاعلية لكنهما
يتفارقان في انتهي والمزوم لا يصح تضارب زيد عمروا كما لا يصح

ضار بأفزيد وعمر و ان اشتركا في التفاعلية الا ان لزوم استعمال باب التفاعلة متعديا .
يكشف عن اعتبار سبق احدهما بالتفاعلية في معنى اللفظ وضعا فيقدم البادى .
فاعلا ويؤخر للتأخر في إيجاد الفعل المنتزع عنه بهذا الصحاح عنوان الجزاء .
مفعولا وان كان في الواقع فاعلا

﴿ انه يقال ﴾ ان مقتضى الاشتراك في التفاعلية كما هو مفاد الباب
الاشتراك في التفعولية باللازمة فكما ان كلا منهما يتصف بالمبدئية يتصف
بالحلية والا لم يحصل التفاعلة فاذا قصد مبدئية احدهما وحلية الآخر جعل
البدأ فاعلا والآخر مفعولا وان قصد افادة مبدئية كل منهما جىء بكليهما
بصورة التفاعل سواء كن احدهما متقدما في الفعل او شرعا فيه دفعة واحدة
فالوجه في ما يستعمل متديا انما هو تعلق الغرض باظهار مفعولية احدهما
للعين اللازمة لحقيقة معنى التفاعلة لا للزوم سبق احدهما في التفاعلية كى
يستلزم التفاعلة الجزائية واما الوجه في عدم التعدى في باب التفاعل فوضعه
للمطاوعة وهى تستلزم الزوم ولذلك لا يصح ان يقال تضارب زيد وعمر و
فتبين من جميع ما حققناه ان الضرار بحسب اللغة هو فعل الاثنين لكن
الظاهر منه في الخبر للضمن لقصة ابن جندب ارادة الفعل الواحد حيث
طبق قوله (ع) لا ضرر ولا ضرار على الضار الواحد كما هو مفروض القصة
وجعله بمنزلة كبرى لقوله انك رجل مضار ويشهد له استعماله الضار في ١٠ جعله
بمنزلة للصغرى مع ان سمرة لم يكن مصارا بل ضاراً لعدم اضرار الانصاري
له فيكون قوله لا ضرار بعد قوله لا ضرر تأكيداً للمعنى الاول ولعله الى ما
ذكرنا ينظر قول من قال ان الضرار والضرر بمعنى واحد والتكرار للتأكيد
لا انها متعديان معنى بحسب اللغة كما يوحى ظاهر الكلام كما يكون
التكرار للتأكيد في ذيل الخبر للذكور من ساير اخبار الباب وان صح استعماله

في معناه للوضع له لان الفعل الثاني الذي به يتم معناه ايضا ضرر وقد نفي
بالبقرة الاولى فلا وجه لذكره بعدها الا كونه تأكيداً فلاحظ وتأمل

في الثاني (في مدرك القاعدة ووجه حجية مستندها اما هي بنفسها
فن القواعد للسلسلة بين اصحابنا ومعمولة بها في فروع كثيرة وقد دلت على
مفادها الاخبار المستفيضة ولا يتسع المجال لنقلها بأسرها على طول بعضها
وكثرتها واستغناها تفني عن التعرض لصحة اسنادها لانها وان لم تتوار
لفظاً لاختلافها في الفاظها ولا معنى لعدم اعراز كون المخبرين بصدد الاخبار
من المعنى الجامع وبجرد وجوده لا يجدي بدون الاعراز اذ لا يحصل القطع
بالجامع بخلاف ما لو اعرز اذ الاختلافات الواقعة في اخبارهم حينئذ انما هي
في خصوصيات ذلك المعنى الواحد وهي لا تضر بعد حصول القطع به ومن
هنا ترى عدم حصول القطع بالجامع عادة في الاخبار المتفرقة مع وجوده
بينها وسره عدم اتحاد القصد للاخبار عما بينها من القدر المشترك كالعبارة في
التوار للمعنى حسبها هو مقرر في محله وحدة محل النظر في الاخبار وان
يخبر كل عما يخبر عنه الآخر وان لم يخبر بما اخبر به واذا تحقق الاخير كان
من التوار التقضي فضلا عن المعنى لكنها متواترة اجمالا والتوار الاجالي
لا يقتصر الى ما يقتصر اليه التوار للمعنى وهو مؤنة الاعراز وان حصل
الاختلاف القاحش في المخبر به ومعنى التوار الاجالي القطع بصدور واحد
منها عادة مع ما هي عليها من الكثرة والاستفاضة لآباء العادة عن عدم
صدور شيء منها وليكن هذا مرام القصر في ما حكى عنه من دعوى التوار
في نفي الضرر والضرار وحينئذ لا بد من الاخذ بذيل ما هو الاخص منها
مضمونا في مقام التبيين لانه الذي يقطع بصدوره باشتغال السلك عليه
فاللزم النظر فيها لاجرا ما هو كذلك والاقتصار عليه في مرحلة العمل

اللهم الا اذا كان عمل الاصحاب اوسع دائرة من مضمونه فيقتضى أثر عملهم
ويجبر به ما لو كان هناك من الضعف في ما هو للتعتمد لهم من الروايات ومن
هنا ظهر انه لو فرض الابطاء عما ادعيناه من التواتر الاجالي ولم يعبأ بشأن
ما حكى عن القصر من دهورى التواتر حسبما نزلنا عليه كلامه للمضاينة عن
حصول القطع بصدور واحد منها بمجرد الظفر على ما بلدنا من الاخبار
لعدم كونها في الكثرة بمثابة تمنع من احتمال عدم صدور شئ منها لم يفسد
باب التمسك بها والركون اليها في ما هو مستند القاعدة لكشف عمل الاصحاب
بهذه القاعدة في اللوارد الكثيرة للفرقة في ابواب الفقه كما يظهر للمنتبج عن
اعتبار بعضها اجالا بحيث كان ذلك عمادهم وسنادهم وان الاعتبار الاجالي
عما لا يمكن ان تناله يد الانكار لقطع باعتبار واحد منها لديهم في العمل
بها في غير واحدة من السائل فالوجه في التمسك بها في اثبات القاعدة بدو ضوح
عدم تواترها لفظا ولا معنى اما تواترها اجالا واما اعتبارها كذلك هذا لو لم
يكن فيها موثقة او صحيحة والا فوجودها يغنى عن معالجتها بما ذكرناه
كوثقة زراوة عن ابي جعفر (ع) في قصة سمرة بن جندب في هذه التي كان
له في منزل رجل من الانصار اوفى حائطه وصحيحة البرزطي والكناني
فيها واسألها عما فيه غنى وكفاية هذا تمام الكلام في ما يتعلق بالروايات من
حيث وجه التمسك بها وبين ما اشتملت عليه من الضرر والضرار فلننتقل
الى التامد .

﴿ للتصديق الاول ﴾ في المعنى للراد من القاعدة ولا اشكال في تصديق
حل القضية في دليل القاعدة على نفي للامعية حقيقة لزوم الكذب لوضوح
وجود الضرر في التهمة فلا بد ان ترفع اليد عن الحقيقة بما ذكره من
وجهه للنفي .

منها رجوع النبي الى الوصف للقدر اى لا ضرر بلا جبر وتدارك مثل قوله
 لاصلاة لجار للسجد الا في للسجد بناء على رجوع النبي فيه الى الكمال اى
 لاصلاة كاملة وقوله لاصلاة الا بظهور ولا صلاة الا بفاتحة الكتاب ولا صيام
 لمن لم يبيت الصيام من الليل مارادة نفي الصحة فيها بناء على الوضع للأهم
 والا فلا حاجة الى ذلك لصحة سلب المركب بانتفاء بعض اجزائه وعليه
 فيكون من باب المجاز في الحذف والتقدير او باعتبار التجوز في الامر العقلي
 يجعل الضرر المتدارك من افراد مالم يس بضرر ادعاء كما يرتكب مثل ذلك
 في بقية المجازات فليس في اللفظ حينئذ تجوز اصلا بل كل من كلمة النبي
 ومدخولها استعمل في ما هو معناه وضما لكن غيت حقيقة الضرر ادعاء
 بلعاط كونها متداركة بحكم الشارع بلزوم التدارك فكما ان مبادلة مال بمال
 مساو له او اعلى منه ليس ضررا حقيقة كذلك اتلاف المال مع حكم الشارع
 بلزوم التدارك ليس ضررا حقيقة كذلك اتلاف المال مع حكم الشارع بلزوم
 التدارك ليس ضررا تنزيلا وهكذا نملك للفقهاء مع الاقتران بالخيار وقعود
 بيع الحصة للشركة مع ثبوت حق الشفعة الى غير ذلك من اللوارد

ومنها حمل كلمة لا على النهي على ان يكون المراد تحريم الاضرار
 بالنفس والتقدير وذلك اما بان يكون المصدر مستعملا في ما هو مفاد القوم
 للضارح ان صح ذلك وساعد عليه استعمال اهل الانسان او كون الجملة
 الخبرية للتقدير خبرها بشيء من افعال العموم او الخصوص اى لا ضرر جائزا
 ومرخص مستعملة في معناها بداعي الزجر لا بفرض الاعلام بعدم الوقوع
 وان اعلم بعدمه في مقام الزجر حسبا هو المحقق في محله من ان الجملة الخبرية
 مثبتة كانت او منفية ابدا مستعملة فيما هو معناها وهو الاخبار والكشف
 عن ثبوت النسبة في ما هو موطنه ذهننا او خراجا ولكن الدواعي تختلف

فقد يكون الباحث على الاخبار هو البحث او الزجر وقد يكون غيرهما كما هو الحال في صيغ الامر بل مطلق الصيغ الانشائية قلن معانيها محفوفة عند مختلف الدواعي وشرح ذلك، مو كول الى محله وقد حله على هذا المعنى صاحب النهاية الاثيرية في ظاهر كلامه حيث فسر الحديث بقوله لا يضر الرجل اخاه فينقصه من حقه شيئاً ولكنه غلط وليس لا ضرر مستعملاً في لا يضر بصيغة التثنية لما عرفت ان الجملة الخبرية مستعملة في ما هو معناها وهو الحكاية من ثبوت النسبة في موطنه والداعي هو الزجر عن الضرر لا انها مستعملة فيه استعمال اللفظ في معناه كما هو الحال في امثالها مثل قوله ينقل او يتوضأ او يعبد الى غير ذلك

﴿ومنها﴾ انها من قبيل نفي السبب بنفي السبب قلراد نفي الحكم الشرعي للمستتبع للضرر وذلك لان الاحكام الشرعية وضعية كانت او تكليفية تصور على نحوين احدهما ما يوجب وقوع للكلف في الضرر عند العمل كوجوب الوضوء الضروري ولزوم بيع الغابن ونحوهما وثانيها ما لا يستلزم ذلك تكاليفاً كان او وضعاً وقوله لا ضرر ولا ضرار بيان لعدم تشريع النحو الاول في الاسلام وانه ليس في الدين حكم يكون سبباً لوقوع للكلف عند العمل به في الضرر فهو من قبيل نفي السبب وهو الحكم بنفي السبب وهو الضرر وقد اختار هذا الوجه شيخنا العلامة المحقق الانصاري قدس سره وجميع هذه الوجوه قلادة ولا ينبغي ان يعتمد عليها في معنى الرواية

﴿اما الوجه الاول﴾ وهو الذي ذكره صاحب الفصول في شرائط العمل باصالة البرائه فع انه خلاف الظاهر لا ينطبق على جميع اللوارد التي عمل الاصحاب بفادها فيها قلن الاحكام الفسرية الغير للتداركة في التكليفات كثيرة مع انهم طبقوا هذه القاعدة عليها ومتقضى هذا المعنى

عدم جريانه فيها قل وجوب الوضوء الضروري وامثاله غير متدارك بشئ
مع انهم انما قوا الوجوب بهذه القاعدة

﴿ واما الوجه الثاني ﴾ فيه مع انه خلاف الظاهر كالاول ان
الاصحاب تمسكوا بالقاعدة المذكورة في الاحكام الوضعية كلزوم المعاملة
الفنية مثل عليك الجاهل بالنفن ماله باقل قيمته الحقيقية او بيع الغان مع
عدم التدليس مالا باطل منها وغير ذلك وبمجرد حرمة الاضرار بالنفس والغير
لا يستلزم ارتفاع مثل هذه الاحكام الوضعية للمستتبع للضرر اذ لا تنافي
صحة البيع وجوب الوفاء به الحرمة وترتب الاثم على الاضرار مع ان ارادة
النهي لو كان بنحو الاستعمال لم يطرد في جميع اللوارد كما في مورد اثبات
حق الشفعة للشريك بنفي الضرر اذ لا يرتبط للقائم بالزجر والردع نعم
يصح ذلك في قصة سمرة لقوله (ع) انك رجل مضار ولا ضرر ولا ضرار وان
كان بنحو استعمال النفي في مورد النهي بالمعاض ان للمتنع شرعا كالممتنع
خارجا فنفي الحقيقة بهذا الاعتبار قائما يصح ذلك في ما اذا كان النهي
الشرعي معلوما من الخارج مع قطع النظر عن النفي بهذا المعاض كما في قوله
لا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج دون ما اذا قصد اثبات النهي
الشرعي بنفس هذا النفي الذي روعي فيه هذا المعاض لان حسن هذا
الاستعمال انما كان باعتبار كون النفي منها شرعا والقروض انه قصد
اثبات النهي بنفس هذا النفي

﴿ واما الثالث ﴾ فهو وان كان اقرب من سابقه لكون كلمة لا
مستعملة في ما هو ظاهرها وهو النفي والضرر منفي حقيقة الا انه يستلزم
استعمال الضرر في الحكم الضروري بلا علاقة مصححة لذلك لان علاقة
السببية لا تجدى في صحة استعمال الضرر في خصوص الحكم الذي هو واحد

افراد السبب بل يجب وجود علاقة اخرى في استعماله فيه لان صفة استعمال الحرارة في سببها لا تستلزم صفة استعمالها في خصوص النار او الشمس بمجرد السببية اذا لم تكن هناك علاقة اخرى يصح معها الاستعمال الا ان يقال ان الضرر استعمال في سببه بتلك العلاقة الا ان تعيين خصوص الحكم من افراد السبب انما جاء من قبل القرينة مثل قوله في الاسلام او في الدين او على مؤمن كما في الروايات فيكون للقلم من باب تعدد الدال والدلول لكنه بعيد في الغاية مع عدم تماميته في الاخبار الخالية من مثل تلك القرائن كما هو غالبها فالاقرب بل للتمتع في معنى الخبر ان يكون من قبيل نفي الحكم بنفي للوضوع .

فمضى لا ضرر ولا ضرار انه لا يجوز الاضرار بالغير ولا يجب تحميل الضرر من الغير فالوجه في نفي الضرر ادعاء انه مع عدم تشريم الحكم لموضوئه لا ضرر فنفيه ادعائى بمعنى ان الادعاء وجه النفي مع استعمال كل من كلمة النفي ومدخولها في ما هو معناه فلا ارتكاب تجوز في لفظ الضرر باستعماله في الحكم كما هو مقتضى الوجه السابق وهو للرد في اشباهه مثل قوله لاجرح في الدين وقوله لا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج قلن امثال هذه ليست مبنية على الحذف والتقدير او التجوز في الكفاية بل من باب نفي ما يناسب هذه الامور بنفيها لما فيه من البلاغة لكونه اكد في نفي الاحكام للنسبة لتلك الموضوعات وكثيرا ما تستدعى البلاغة ذلك اذا اريدت البلاغة في نفي وصف عن شيء لان فيه ادعاء بان مع عدم الوصف لا موصوف كقوله ع يا اشباه الرجال ولا رجال فانه ليس للراد ولا رجال كاملين ولا هو مبتن على استعمال الرجل في الكمال فانه حينئذ يشبه ان يكون رطاة وهو ع اصل القصاصة والبلاغة بل ليس للراد موى ماذكرنا وهو للراد من مثل قوله لا

صلوة لجار للسجد الا في السجد ولا عمل الا بنية وغير ذلك ومن هنا يظهر ان مساقى قوله لا ضرر ولا ضرار مساقى حديث الرفع في كونه في مقام اللنة فهو انما يفيد نفي ما تقتضى اللنة فيه كما ان حديث الرفع يفيد رفع ما اقتضت اللنة رفعه دون الاحكام والآثار التي كان الضرر موضوعا لها كما هو الحال في الحديث لما حققناه في محله من ان الاحكام الثابتة لموضوع الخطاء والنسيان والجهل لا ترتفع به لزوم اقتضاء للموضوع وضعها ورفعها وهو اقتضاء لارين متضادين فيلزم التناقض في اقتضائه وذلك لان السبب وللقضى لرفع تلك الآثار منة هو نفس تلك العناوين فلا يمكن ان تكون موضوعات لها لان موضوع الاثر يقتضى وضعه فكيف يصير مقتضيا لرفعه فاذا كانت الآثار بمثابة كانت تلك للوضوعات مقتضيه لرفعها منة لمناسبتها للتسهيل فلا يقل ان تكون موضوعات لها وهكذا الامر في الضرر فاذا كان الحكم بما اقتضى الضرر رفعه منة فلا يمكن ان يقع موضوعا له

والفرق بين ما ذكرنا من المعنى ونفى السبب بنفى . للسبب واضح قلن الموضوع قد لا يكون ضررا لكن حكم عليه بحكم يلزم من العمل به في بعض الموارد الوقوع في الضرر كوجوب الموضوع مع اضرار الماء ولزوم بيع الغائب الى غير ذلك من انواع الوضع والتكليف وقد يكون كذلك وقاعدة لا ضرر انما رفع مثل هذه الاحكام وتكون حاكمة على ادلتها لو كانت ناظرة اليها دون الاحكام للسبب للوقوع في الضرر لاجل العمل بها ولاجل صرف القاعدة الى نفي السبب بنفى للسبب وقع قدس سره في اشكال من جهة ما ذهب اليه للشهور حيث بنوا على جواز بيع الغائب وقوده مع خيار الغبن للشعري تمسكا بهذه القاعدة قلن لا ضرر انما يرفع الحكم الشرعي وهو في تلك المعاملة لزوم البيع ووجوب الوفاء به على نحو لا يكون للشعري - وق للعلامة بالارش

وارتجاع هذا للعنى بالقاعدة لا يوجب ثبوت الجواز كما حكوا به بل كما يجتمع معه يجتمع مع اللزوم مع استحقاق للطالبة بالزيادة بل يجتمع مع فساد اصل للعامة اذ لا ملازمة عقلا بين عدم اللزوم وثبوت النفوذ والصحة ولا يرد هذا الاشكال على ما جعلناه مفاد القاعدة اذ حكم هذه للعامة لولا القاعدة اللزوم فهو مرفوع ببركتها لحكومتها على دليل لزوم الوفاء بالعقد فيثبت الجواز بعموم قوله احل الله البيع فتكون كبيع للعامة في الصحة وعدم اللزوم وبهذا يمكن القول بان للشهور فهموا من لاضرر ما ذكرنا من العنى وحينئذ فهم مصيبون في ما بنوا عليه من ثبوت الجواز الا انه يتوجه الاشكال عليهم من جهة الحكم بالخيار اذ لا وجه له حينئذ لان ثبوت الجواز وعدم وجوب الوفاء لا يستلزم الخيار للشعري وليست القاعدة وافية باثباته فلا بد من التماس دليل اخر غيرها ومن ما ذكرنا كله ظهر وجه الترجيح لما ذكرنا من العنى ولو لم يكن له مرجح خيره كفى في الترجيح .

للقصد الثاني في ملاحظة دليل القاعدة مع الادلة للثبوت لاحكام الواقعية الاولى وتوضيح ذلك هو ان الاحكام الشرعية المترتبة على موضوعاتها ليست على نحو واحد اذ منها ما يترتب على موضوعاتها بعنوانها الاولى كما هو الغالب ومنها ما يترتب عليها بعنوانها الثانوية كالصلح والشرط والاطاعة للوالدين والسيد واجابة اللؤم ونحوها فانها عنوان طارئة على للموضوعات التي لها احكام متعلقة بذواتها وهذه العناوين الثانوية هي مقتضية لاحكام تترتب على للموضوعات حسب اقتضاها فان الفعل الذي لا يجب بعنوانه الاولى ربما يجب بعنوان الاطاعة للوالدين ومن هذا القبيل عنوان الضرر والخرج فان الضرر عنوان يعرض على الموضوعات للعنونة بعنوانها الاولى للقتضية لاحكامها الا ان الضرر والخرج يقتضيان ارتجاع ما ثبت لها من

الاحكام بخلاف غيرها من العناوين فانه مقتضى لاثبات احكام اخر لها
 عند تعنونها به وكما ان العناوين الثانوية تختلف في اقتضاء الاثبات والرفع
 تختلف في الزاخرة للعناوين الاولى في مرتبة العملي والافتضاء لما تقتضيه اثباتاً
 اورفعام عليية العناوين الاولى لما تترتب عليها من الاحكام فربما غلبت
 عليها في هذه المرحلة فاستتبعت مقتضاها وربما اظهرت فاستتبعت العناوين
 الاولى آثارها وربما تقاومتا في الزاخرة وهذا الاختلاف ناشئ عما في نفس
 كل منها من الاختلاف فان عنوان الطاعة للابون اذا طره على شرب
 للاء اللباج بذاته ربما اثر في وجوبه بخلاف شرب الحجر ولكن اذا توقف
 انجاء نبي او وصي على مقدمة محرمة كالتصرف في مال الغير بغير اذنه
 اضمحلت جهة التعريم وهكذا الحال في الصلح والشرط فان الصلح جائز
 بين المسلمين الا ما حرم حلالا او حلل حراما والشروط سائفة الا ما خالف
 الكتاب هذا في مرحلة الثبوت واما في مرحلة الاثبات فان احرز غلبة احد
 العناوين او تساويهما للفتضى للتخير فلا بحث ومع الشك لابد من ملاحظة
 كل من الدليل للثبوت للحكم على الموضوع بعنوانه الاولى والرافع او للثبوت
 له عليه بعنوانه الثانوي فان كان دليل الثانوي ناظرا الى الدليل الاول بدلالته
 القفلية بان كان بصدد التعرض لشرح حاله معة وضيقا ببيان كية مفاده
 بحيث احرز ذلك منه كان حاكما ومقدماً عليه تقدم الحاكم على المحكوم
 والا بان كان مجرد اثبات الحكم للعنوان الثانوي او النفي عنه بلا نظر اليه
 فان لم يكن فيه ما يوجب للمعارضة قدم عليه من باب الجمع العرفي والا هو مل
 معهما معاملة للمعارضين فيلتمس للرجح ومن هنا قيل بالمعارضة بين اطلاق
 لاضرر واطلاق لناس مسيطون على اوالهم في ما اذا استلزم تصرف لئالك
 ضرر الجار فنعم عن النمسك قاعدة الضرر فيه لمعارضها بقاء مدة السلطنة

لكن دهمى الحكومة في ادلة نفي الضرر والخرج كما وقفت عن شيخنا الانصارى في غاية الاشكال لما عرفت من لزوم النظر والشرح الذى هو لللاك في الحكومة كما اعترف به ودون اثباته خبط الفتاد اذ ليس في ادلتها ما يحقق ذلك وبمجرد شمول الادلة الاولى لموارد الضرر والخرج ، كشمول ادلتها لمواردها لا يحقق هذا لللاك والشمول بمجرد لا يمكن في تحقق الحكومة لتعقته في كل دالين متعارضين ولولا ان لم تتحقق المعارضة اصلا كما ان ذلك بمجرد لا يمكن في تحقق المعارضة اذ لا معارضة بين الحام والمحكوم ولا بد في دليل كل منهما من اطلاق او عموم يشمل مورد الاخر والا لم يتصف احدهما بالحاكية وادلة نفي الضرر والخرج خالية عن ملاك الحكومة لان مدلولها انما هو نفي الحكم عما فيه احدهما واقعا ولا نظر لها الى الادلة للثبته لاحكام للموضوعات بعنوانها الاولى ولا يقوم تحقق الحكومة فيها بلعاط اشمال بعضها على قوله في الدين او في الاسلام وحل للطلقة منها على مقيدتها نظرا الى ان الاسلام والدين كناية عن الاحكام الواقعية الثابتة بادلتها لموضوعاتها بعنوانها وذلك لما عرفت من ان هذا القدر لا يجدي في الحكومة لثبوت هذا للقدر في ادلة نفي الضرر وان لم تكن مقيدة نعم لو كان مفادها نفي الضرر في الاحكام الواقعية الثابتة بادلتها بما هي كذلك لثمت مؤنة الحكومة لكن ليس مفادها ذلك وانما هو اخبار عن ان الضرر الذي هو عنوان طارىء على الموضوعات لاحكم لها قاعلا ان ليس له ذلك في ما ثبت بادلتها من الاحكام بل هو كذلك فلو جبه في تقدمها عليها بعد عدم الشبهة فيه مع قطع النظر عما لو وجد ما يقتضى تقدم الادلة للثبته لاحكام الواقعية عليها او ثبوت التعارض بينهما الموج الى التماس للرجح من الخارج هو الجمع العرفي فان الصوم في النصف من شعبان مستحب مثلا مع قطع النظر عن طرو عنوان اجابة للؤمن اذا

التمس الاضطرار فلذا قام الدليل على استعجاب الاجابة جم العرف بهما بخروج
العنوان الاول وهو الصيام عن العلية التامة للاستعجاب الى الاقتضاء
واستقل العنوان الطارى في العلية التامة لما يستدعيه وهكذا الحال في ادلة
نفي الضرر والعسر بالاضافة الى الادلة الواقعية وهذا هو الطريق الواضح
في الجمع بين كل دليلين اثبت احدهما الحكم للموضوع بعنوانه الاول واثبت
الآخر له بعنوانه الثانوي ويسلك في هذا الطريق في الفروع الفقهية التي
رتبها الاصحاب على قاعدة نفي الضرر حينئذ قلنا يقدّم مثل الناس
مسلطون على اموالهم او دليل وجوب الوفاء بالعقد على قاعدة الضرر لا بد
له من اقامة الدليل على تقدمه ومع قيامه يقدم لان ذلك يكشف كشفاً ايجابياً
عن بقاء العنوان الاول على ما كان قبل طرؤ العنوان الثانوي وهو صفة
العلية التامة لحكم موضوعه وعدم تأثير الطارى ثانياً في الحكم التي يقتضيه
لكن ما ذكرناه من الجمع انما هو في محله وموقعه وهو اذا لم يمكن دليل
الواقع نصاً فيه او ما هو كالنص والا قدم على دليل الحكم الثانوي لكونه
حينئذ كالمخصص له كما لو فرض ان دليل وجوب الوضوء او لزوم العقد نص
في الفرد لاطر وعلية العنوان الثانوي اذا استلزم الوضوء ضرراً والمعاملة ضمناً
فلا يرفع اليد عنه بعموم لا ضرر فان العرف لا يتوقعون في تقديم مثله على
مثله ولا يوقعون بينهما كتوفيقهم بين عامين او مطلقين لا ترجيح لاحدهما
على الآخر بالاطارية او النصوصية وكذا الحال في ما اذا كان دليل الواقع
كالنص بان كان اظهر من دليل الثانوي اذ لا يؤخذ بالظاهر ويترك الاظهر
ومن هنا ظهر وجه التوفيق بين ما ذكرناه من الجمع العرفي وبين ما يرى من
الاصحاب من الاختلاف في موارد شتى حيث خالف بعضهم بعضاً في
العمل بقاعدة نفي الضرر ففهم من قدم دليل الواقع ومنهم من قدم دليل

للقاعدة لأن النصوصية والاظهرية ليس لما واقع محفوظ في كافة الاقنار بل
تختلفان حسب اختلافها بل حسب اختلاف الأزمان في نظر واحد ولهذا
ترى فتويين مختلفتين من مجتهد واحد في زمانين قرب نظري الدليل
نصا والآخر لا يراه اظهر فضلا عن كونه نصا في مدلوله وهكذا الحال في
الاظهرية فلا يستبعد ان يكون الدليل في نظر في قوة الظهور بحيث كاد
ان يبلغ درجة النص وفي نظر آخر من الجملات فضلا عن ان يكون لظهور
فهم متساوون على ان دليل قاعدة الضرر مقدم على دليل الواقع حسبما
يقتضيه الجمع العرفي في ما اذا لم يكن فيه ما يقتضي تقديمه عليه من النصوصية
او الاظهرية الا ان الاختلاف نشأ عن الاختلاف في تشخيص موضوع
النص او الاظهر ولذا ترى ان من قدم دليل الواقع في مورد قدم الادلة
التثاوية في مورد آخر مضافا الى ما عرفت من امكان استناد التقديم الى دليل
خاص على تقديمه المكثف انا من بقاء العنوان الاولى على علمه التامة
الحكم للوضع لعدم جريان الجمع العرفي في مثل هذا للورد من باب التخصص
لا التخصص فلاحظ وتأمل .

﴿ القصد الثالث ﴾ في تعارض الضررين في بعض موارد التمسك
بالقاعدة وقبل الخوض في ذلك لابد من تقديم مقدمة تساعد على توضيح
الحقيقة فاقول اذا تراحم فردان في الحكم للرتب على موضوع علم يختلف
الواقع بحسب مرحلة التثبت مع قطع النظر عن حل الخطاب القضي الذي
هو مرحلة الاثبات فتارة يكون كل من الفردين مشتغلا على المصلحة التامة
للمنفعة لان يحكم بحكم العام فلا الا انه لم يتعلق بكل منهما الحكم
الفعلي بسبب التصادم والراحة كما في الواجبين للتزامين كأن امر للولى
باكرام العالم وتراحم فردان من الاكرام بحيث لا يمكن امثال الامر

بالاكرام في كل منهما ويلزم من اكرام احد العاملين عدم اكرام الآخر
 واخرى لا يكون كل منهما في مورد التزام مشتتلا على المصلحة التي كان
 مشتتلا عليها لولا طرو للزاحمة وثالثه تكون في احدهما لا بعنوان وليس
 كل واحد منهما بالخصوص مشتتلا عليها كما اذا وقع التعارض في افراد
 الطرق والامارات بناء على ان اعتبارهما من باب الطريقة المحضة دون السببية
 فان كلا من الامارتين والخبرين ليس بالخصوص مشتتلا على مصلحة
 الطريقة بل اجمالي بمخالفة احدهما الواقع والمخالف لا يشتمل على مصلحة
 الطريقة بل احدهما الغير للمعين عندنا لكن لا يخرج الآخر الخالي عنها عن
 الفردية للوضوح العام . وراهه يكون للشتتل عليها احدهما بالخصوص
 والرجع في الاول هو التخيير لاستقلال العقل به ان لم يحرز بل ان لم يحتمل
 اهمية احدهما من الآخر في نظر الاولى والا فالتعيين لحكم العقل به حينئذ
 وعدم موافقة الخطأ في شيء منهما في الثاني وعدم ترتيب الأثر والحكم
 على احدهما بالخصوص وان رتب على احدهما بلا عنوان في الثالث والاخذ
 بما هو موطن للمصلحة في الرابع وهذا انما هو مقتضى القاعدة الاولى فلا
 ينافي ثبوت التخيير او الترجيح في الخبرين للتعارضين بمقتضى دلالة الاخبار
 هذا في مرحلة الثبوت واما مقام الاثبات واحراز كون للورد من اى
 الاقسام الاربعة فالتكفل له اطلاق للادة مع كونه في مقام البيان وعدم
 تقييده بوجود شرط او فقد مانع حيث كان على الأمر اذا كانت مطلوبة
 للادة واشتمالها على للمصلحة مقيدة بعدم وقوع للزاحمة في افرادها مع كونه في
 مقام بيان ما هو مطلوبه التقييد وحيث لم يقيد يكشف عن اطلاق للادة
 في اللطولية والاشتمال على للمصلحة للوجه لها وان لم تمكن الهيئة مطلقة
 عقلا لا امتناع تمشيتها في صورة للزاحمة بحيث كان للولى مریداً لها وباعداً

التيها الزوم للتكليف بالجمع بينهما وهو محال واما نخيل ان اطلاق للادة تابع لاطلاق الهيئة لانها هي الكاشفة من وجود الصلاح في للادة والقروض انه لا سبيل الى مشيها في صورة للزاحة عقلا فلا كاشف من وجود للصلعة في تلك الضرورة في للادة فمأسد لان الهيئة انما تكشف من وجود للصلعة في طبيعة للادة وليس في لسان كشفها تقيد بوجود للصلعة فيها في للوارد التي صح انطباق الهيئة على للادة فيها كما في الافراد الغير للزاحة فهي انما تكشف من مطلوبة للادة في حيال ذاتها لاشتمالها على للصلعة فعبث لا مانع من تمشي الهيئة فلا تمت الارادة الفعلية والبحث نحو للادة من للولى وحيثما قصرت بقيت للادة على محبوبيتها واشتمالها على للصلعة بلا ارادة باعثة وطلب فعلي للادة مطلوبة للولى ولكن لا مطلبها من للكاف اذا تمهدت هذه للقدمة فنقول ان تصادم الضررين تارة يلاحظ بالاضافة الى شخص واحد واخرى بالقياس الى شخصين وعلى اى حال فهو من باب التزام لان للقتضى رفع حكم الضرر في كل من الضررين في كلا التسمين موجود ولا مانع من رفع حكم كل واحد منهما في الواقعة التي تصادما فيها الا عدم الامكان على نحو يحصل السلامة من كل منهما لكونها على نحو يلزم من رفع احدهما الوقوع في الآخر لشخص واحد او لشخصين وذلك نظرا الى اطلاق لا ضرر بدخوله وهو الضرر لا يتأمله لما عرفت من عدم امكان الفردية الفعلية لكل منها ولا مجال لمنع اطلاقه بالاضافة الى صورة التصادم واختصاصه بالافراد الغير للتصادم مع وقوعه في مقام البيان والاعطال لهم للراد والاطلاق يدل على ثبوت للقتضى في كل منها لرفع الحكم التي كشف عنه الهيئة التركيبية واذا صار للتصادم ببركة الاطلاق مندرجا تحت عنوان التزام فان كان بالقياس الى شخص واحد فلا اربتياب في حكم

العقل بالتخيير لولا الرجح كالاكثرية او الاقوائية حيث انها توجب صيرورة
للقضى في ما كانت في جانبه أؤكد واقوى فيحكم العقل بالتميين وان
استقل بالتخيير عند عدمه لاختلاف حكم العقل باختلاف ملاكه كما عرفت
في تراحم المصلحتين واحراز الاهمية او احتمالها في احدهما ولا وجه للرجوع
الى الاصول والقواعد الاخر لانها هي للرجح اذا كان للمقام من باب التعارض
بان كان احد الضررين بلا عنوان واقعا وظاهراً موطناً للقضى لنفي الحكم
وقد تبين ان اطلاق اللادة يثبت وجود للقضى في كليهما وان لم يكن الهيئة
سبيل الى الانطباق عليهما في صورة التزام الا اذا منع للدعي للتعارض
وجود الاطلاق عند انداد باب الهيئة بادعاء اللازمة بين الاطلاقين
وللفروض عدم تنفي الهيئة في صورة للزاحة لمكن عرفت عما سبق في
للقدمة فساد هذا الادعاء لان اللادة في حيل ذاتها موطن للقضى وان كانت
عارية من ثوب الهيئة استناداً الى كشف الهيئة للنزعة وفقدان الكاشف
لا يستلزم فقدان للكشوف عنه واطلاق اللادة في مقام البيان
وان كان بالنسبة الى شخصين كما اذا استلزم تصرف للملك في ملكه
وقوع جاره في الضرر وعدم تصرفه وقوعه فيه او اكره على الولاية من قبل
الجار للاستلزامه الاضرار بالناس فللرجح سائر الوصول والقواعد عند عدم النص
ولا تأثير للكثرة او للقوة في احدهما اذ لاحاكم حينئذ بالتخيير او التعميم لا
النقل ولا للعقل اما النقل فلمع عدم الدليل على احدهما كاهول القروض في المقام
واما العقل فلان للمقام وان كان من باب التزام الا ان العقل لا يستقل بصحة للنة
على بعض ربح الضرر عنه مع استلزامه لوقوع الآخر فيه وثبوت في حقه والرفع
انما هو لنة فرب الضرر عن ربح عنه وان كان منة الا انه بالاضافة الى من
وقع فيه تمة والناس كلهم امام هذا الحكم سواء ومنه يظهر وجه عدم اجدا.

الاكثر به في الترجيح فن الضرر رفع منه على كافة العباد ورفع الاقوى او
الاكثر ليس منه على من وقع فيه كما ظهر منه فساد ما توجه به بعض الاعلام
من الترجيح بالكثرة او القوة لرجوع نزاحم الضررين في شخصين الى نزاحمهما
في شخص واحد لان العباد في نظره تعالى بمنزلة عبد واحد فإرفاقه بتفضي
بنى الاكثر وذلك لان الضرر الذي قصد الشارع تقيده ان كان ملحوظا
بالإضافة الى نوع العباد وان استلزم وقوع بعضهم فيه كافي بجوز قتل للؤمنين
الذين تترسهم الكفار في الجهاد امكن ان يـ... ان الضرر للتفي في تلك
الصورة هو الاكثر الا ان الظاهر من قوله لا ضرر خلاف ذلك حيث ان
مناسبة الحكم للموضوع تقتضي شمول الرفع لكل ضرر بالإضافة الى كل
شخص وبذلك تحصل للنسبة ونقي الاكثر او الاقوى ليس منه على من وقع فيه
بل على من قى عنه فقط وما ذكرنا كانه ظهر عدم صحة ما اختاره شيخنا
للرتضى الانصاري من الرجوع الى سائر القواعد والاصول للعمول بها عند
الحيرة ان فقد للرجح كالاكثرية او الاقوائية سواء كان تعارض الضررين
بالإضافة الى واحد او اثنين لما عرفت ان الترجيح بمثلها اما هو في الاول
والرجوع الى القواعد اما هو في الثاني فالترجيح مطلقا فاسد كفساد الرجوع
الى القواعد مطلقا

الثالثة في بيان امور

الاول

ربما يقوم ان قاعدة نفي الضرر بعد تمامية ماخذها من عدمها ودلالة
موهونة لا يصح الاستدلال بها للعلم الاجالي بطرق التخصيصات الكثيرة
الى عمومها وهو يمنع عن التمسك بها كما هو الشأن في جميع العمومات للعلوم
اجالا ورود التخصيصات عليها فلا بد من الاقتصار في العمل بها على اللوازم

التي عمل بها الاصحاب لكشفه من عدم ملاقت المخصص لما فيها كيف
ولو عمل بها مع العلم الاجال للستلزم لكون الباقي مقياس الى الخارج كشرة
بعضا في بقرة سوداء للزم منه فقه جديد وهذا التوهم لا محل له بعد ما نهناك
عليه في ما تقدم من ان دليل الواقع اذا كان نصا او كالنص فلا مجال للتوفيق
العرفي بينهما بتقديم دليل الحكم الثانوي بل للقدم دليل الواقع وذلك لان
التخصيص للعلوم اجالا للضر بالنسبة بمصوم القاعدة انما هو في ما اذا لم
يحمل بها الاصحاب اعراضا عنها باعتبارها كأن لم تكن اذ يعلم حينئذ من
ذلك طرق التخصيصات الكثيرة عليها بدليل معتبر اجالا بحيث لا يصح بالنسبة
بمومها ولا جعلها بما يعارض دليل الواقع ولو كانت معارضة ابتدائية بخلاف
لتوارد التي عملوا بها ولو جعلها طرقا للمعارضة مع دليل الواقع ابتداء وصاروا
بصد الترجيح وركنوا الى وجه صحيح او غير وجيه في تقديم دليل الواقع في
الوقائع الضرورية التي عمها القاعدة اعتناء منهم بشأها ونظرا منهم الى صلاحها
للمعارضة وان قدموا دليل الواقع لما اوجب ذلك في نظرم كالنصوصية
او الاظهرية او دليل خاص نهض على تقديم الواقع فان عدم علمهم بها في امثال
تلك للوارد لا يدل على سقوطها عن درجة الاستدلال من جهة وقوعها
معرضا للتخصيص من غير الجهة التي قدموا بها دليل الواقع بل اعتنائهم بها
صریح في عمومها لتلك للوارد ووجوب الاخذ بها لولا الجهة للفتضية لتقديم
دليل الواقع وحينئذ ملابد ان تكون دهرى العلم بالتخصيص في غير الدائرة
التي وفق فيها بين القاعدة ودليل الواقع اما بتقديمه لكونه نصا او كالنص او
تقديمها بما اذا لم يكن كذلك وان وقع الاختلاف بينهم في تقديم احدهما
على الآخر وربما عسكوا في تقديم دليل الواقع بوجه غير مرضى حيث ان
رفع اليد عن القاعدة في امثال تلك للوارد وتقديم دليل الواقع عليه كانت

تخصيصا لعمومها لكن لا يوجب وانه لكونه تخصيصا في مقامات معلومة
تفصيلا لقيام الحجة على التخصيص وعلى الدعى الخروج من عبدة دهورى
العلم الاجالى بالتخصيصات الكثيرة في غير تلك الدائرة وبثبت استثناء كثير
من اللوضوعات الضرورية في خارج تلك الدائرة وعلينا بخرجها منه اجالا
واشتباه اشغاصها علينا فلا يسع لنا التمسك بهومها في جزئيات للوارد
الضرورية لكونها اطرافا للعلم الاجالى بورود الاستثناء والتخصيص عليه وانى
له باثبات ذلك ومن هنا يظهر امكان منعه التخصيص في غير الدائرة التي
نظرنا عليها وعلينا تفصيلا قدم دليل الواقع على القاعدة بشيء من
الاسباب للتقدم ذكرها التي منها قيام دليل خاص كما ربما يدعى ذلك في
متعمد الجنابة فيحكم بوجوب الغسل عليه وان كان ضروريا

﴿ الثاني ﴾

لا وجه لتوهم ان لسان ادلة نفي الضرر انما هو رفع الحكم الثابت
للوضوعات الضرورية لولا الضرر وليس لها لسان اثبات احكام اخرها
فيلزم بطلان العبادات الضرورية في غير اللوارد التي علم بدليل خاص لرواية
او اجماع فسادها بمجرد الضرر فان الوضوء او الغسل اذ كان يستلزم الضرر
للالي كان دليل نفي الضرر رافعا لوجوبه ولزم من ذلك بطلانه لفساد العبادة
بخلوها من الامر ولا يحصى معه من التيمم اذ ليس له لسانان باحدهما ينفي
الوجوب وبالاخر يثبت الرجحان وملاك الصحة هو ذلك ولا يستكشف الا
بالامر وحيث لا امر فلا رجحان فلا صحة وذلك لان حال العبادة في
هذه الجهة حال للعامة اذا وقعت ضرورة فان البيع الضروري ليس محكوما بمحكى
الجواز بمعنى الصحة بموم احل الله البيع والزوج بموم او فورا بالفتوى حتى تكون الصفة
مستندة بعد رفع تزومه بدليل نفي الضرر الى عموم دليلها بحيث لولا ملاحكم بها بل

بحكم واحد يشعل اليهما وهو النفوذ على وجه الزوم فإذا رفع وزومه بدليل نفي الضرر بقي الجواز بنفس ما دل على الحكم الوضعي الانحلال لان للنة تحصل بهذا للقدار من الرفع وهكذا العبادة فان دليل نفي الضرر مع قطع النظر من دليل اخر نهض على فسادها اذا تضرر النفس بها انما يرفع رجحانها للزوم للستكشف من الامر اذ برفعه تحصل للنة دون اصل الرجحان فإذا كانت العظارة للآنية ضرورية لاحتياجها الى بذل اموال جسيمة يرتفع وجوبها ويبقى الرجحان الذاتي للستكشف من دليل العبادة سالما عما يرفعه وهو كاف في الصحة اذا أتى بها بداعي ذلك الرجحان ولا ينافي ذلك قيام دليل على الفساد مع تضرر النفس للاجماع على حرمة الاضرار بالنفس ولولم تكن في البسبين قاعدة نفي الضرر كما لا ينافي ذلك قيام دليل على كفاية خوف الضرر في فساد العبادة كما في الصوم اذ يستكشف من ذلك انه لا مصلحة فيها رأسا في تلك الصورة

﴿ الثالث ﴾

قد بان من تضاعيف ما قدمناه ان دليل نفي الضرر كدليل نفي الحرج وحديث الرفع سبق في مقام للنة ومقتضاه اقتصار النفي على ما فيه منه فلا ان موضوعا ضروريا لا منة على للتضرر في نفي الحكم عنه فدليل النفي لا يشمله ولا مناقت بين كون للوضوع ضروريا وعدم للنة في رفع حكمه اذ لا ملازمة بين الضرر وللنة في نفي حكم للوضوع كما لا يشمل دليل النفي الزائد على للقدار التي تحصل فيه للنة ولذا حكنا بصحة البيع الضروري بعد ارتقاع لزومه ولولم يكن بأيدينا عموم احل الله البيع كالحكم بصحة العبادة لولا قيام دليل على تأخير الضرر في فسادها كالصوم ولولا الاجماع على حرمة الاضرار بالنفس لحكنا بصحة الوضوع للضرر اذا كان ضرره راجعا الى النفس

فضلا عما اذا كان عائداً الى اللال فان التيمم حينئذ رخصة لا عزيمة لان للنة
في رفع الايجاب دون اصل للشروعية فاذا اختار للمكان هذا الضرر لغرض
عقلاني فليس في نفي للشروعية والالتزام بالتيمم منة عليه ولهذا لم يحكم احد
من الفقهاء على ما هو الظاهر بثبوت حق الخيار للغبون اذا علم البائع
او المشتري حال العقد بالغبن وتعمد في الاقدام الى الغبن بل هو واجب
الوفاء وليس لدليل نفي الضرر سبيل الى نفي لزومه لانه لا منة مع تعلق
للفرض العقلائي في الاقدام وكثيرا ما اقدم العقلاء الى اضرار مالية لا غراض
هناك لا يقال اذا لا بد من الالتزام بمثل ذلك في العبادة كما في الوضوء
الضرري اذا اختار للكلف صرف مل حسي في تحصيل الماء اذ لا منة عليه
حينئذ في رفع الوجوب مع اقدمه وتحمل الضرر لانه يقال ليس للكلف
في مثل هذه الصورة حاملا بنفسه الضرر على نفسه بل الشارع لولا حكمه
برفع الوجوب عند الضرر حيث انه يشته نحو الفعل الضرري بمقتضى عموم
الدالة للثبته لوجوب الوضوء ورفع هذا البعث الاثمى عنه بقوله لا ضرر
في الاسلام منة عليه ومع ذلك اذا اختار لنفسه هذا الضرر كان ذلك منه
بلا استناد الى الشارع والاشتباه والخلط انما حصل من عدم الفرق بين ان
يختاره للكلف او يختاره الشارع له والوضوء الضرري هو من قبيل الثاني
لولا رفع الوجوب والبيع الضرري مع العلم بالغبن من قبيل الاول اذ لو لم
يدخل البائع او المشتري ضرر التفاوت على نفسه لم يمكن الشارع موقعه فيه
حتى يرفعه عنه منة لوضوح ان منة للولي على عبده برفع الضرر عنه انما
يكون اذا كان الاضرار لولا الرفع مستقدا اليه واما مع اختيار العبد للضرر
لباع عقلائي فلا منة له عليه في امساكه عن فعل ما دعاه اليه داع لا يلزمه
العقلاء عليه



لو وقع النزاع بين دليلي نفى الضرر والخرج فلزم من نفى كل منهما
بمقتضى دليله الوقوع في الآخر وكان للمقتضي لنفي في كل منهما موجودا كما
لو فرض ان الفسخ من البايع او المشتري اذا كان هناك غبن خرج على احدهما
والزوم ضرر على الآخر بحيث لو روعي جانب الضرر لم يراع جانب الخرج
وبالعكس فلا مجال لاهمال للرجعات السندية او مرجعات الدلالة مثل كون
دليل الخرج من الكتاب ودليل الضرر من السنة او ان الاول نص في ما يراد منه
لقوله ما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله ان الله يريد بكم اليسر ولا يريد بكم
العسر بخلاف مثل قوله لا ضرر ولا ضرار في الاسلام ولهذا وقع الاختلاف في
ما يراد منه حسبا تقدم وذلك لان اللقاع ليس من باب التعارض كي يرجع
اليها بل من قبيل تزامم الامر والنهي عند اجتماعهما حسب ظهور دليلهما
اطلاقا او صومعا في ثبوت للمقتضى للحكم الاجبائي والتعريفي في جميع افراد
للموضوع حتى التردد انتهى وقع مجمعا لعنواني الموضوعين لمعلوم هنا لا يعامل
معاملة للتعارضين في الخبرين للتنافيين اذا كان احدهما دالا على الامر والآخر
على النهي وكان موضوعا هما عنوانين كانت النسبة بينهما صومع من وجه
او مطلق مطلقا بل لا بد ان يلاحظ ظهور دليلهما فان كانا ظاهرين في
ثبوت للمقتضى للحكم وهو للصلحة والتسديد في الجملة من دون ظهور لمناقى ثبوته
في جميع افراد العنوانين حتى ما اتفق وقوعه مجمعا وان قيل يجوز اجتماع الامر
والنهي عومل معهما معاملة للتعارضين بالرجوع الى مرجعات السند او
الدلالة وان كانا ظاهرين في ثبوته في جميع افراد العنوان الواقع موضوعا
فان قيل يجوز اجتماع الامر والنهي فلا اشكال والا فلا بد من تقديم اقوى
للمقتضيين تأثيرا ولا محل لتوهم الرجوع الى مرجع السند او الدلالة فيقدم

الاقوى وان كان القليل الناهض في مورده اضعف وكان القليل الناهض في مورد الضعيف اقوى وان تساوى فالرجع القواعد والاصول العملية؛ دليل الحرج والضرر من هذا الباب فان للقتضي في كل منهما موجود لاقتضاء اطلاق اللادة في كل منهما ذلك لعدم تنشي الهيئة التركيبية لكل منهما في مورد الزاخرة حسبها هو القروض من عدم امكن الجمع بينهما بنفى الحكم من كل من موضوعيهما حيث ان قى كل منهما يستلزم الوقوع في الآخر فلا بد ان يلاحظ ان ايا منهما اقوى في التأثير في قى الحكم فيقع لانه الغالب بعد العكس والانكسار ولا ينظر الى ما في سندهما او دلالاتهما من للرجعات وان تساوى بان كان للقتضي لنفى الحكم من للوضع الحرجي في حق البائع مثلام للقتضي لنفيه عن الموضوع الضروري في حق المشتري في درجة واحدة فالرجع القواعد او الاصول لكن يجب ان يعلم ان للرجع هنا ليس ما هو للرجع عند نزاع الواجين مع احراز تساوى للقتضيين وهو قاعدة التخيير بل للرجع هو عمومات الادلة للثبته للاحكام بالعنوان الاولى لولا؛ طرو الضرر والحرج فان للقتضيين في الواجين اثرا في مطلوبة كل منهما وحيث ان للكلف يتعذر عليه اتيانها جميعا يتخير بينهما في مرحلة الاتيان مع تساوى مرتبة الاقتضاء فيها قوة وضعفاً بحيث لو فرض تمكن من اتيانها لوجب عليه لعدم التزامه والاتزام في اللقاه اما هو في مرحلة التأثير فع فرض تساوى للقتضيين حيث انه لا يمكن تأثير واحد منهما كانا كان لم يكونا لان تأثير الضرر في رفع الحكم يمنعه تأثير الحرج في الرفع المستلزم للوقوع في الضرر وعدم ارتقاع الحكم به وبالعكس واذا منع كل منهما عن تأثير الآخر سقطا عن التأثير فيبقى دليل الواقع سلماً عما يقدم عليه ويرفع فعليه الحكم الثابت به كما اذا لم يكونا ولا معنى لتخيير حينئذ

وما ذكرناه بعينه جار في تعارض الضررين في شخص واحد ومن ما تقدم
ظهوره لا تعارض ولا حكومة ولا توفيق عرفي بن دليل المرحج والضرر
لانها عنوانان عرضيان وليس احدهما في طول الآخر كنفسهما بالقياس
الى العناوين الاولى للموضوعات المحكومة باحكامها الواقعية كي يجمع
بينهما في مرحلة الاثبات بالانقضاء في احدهما لنفي الحكم من معروضه
والعلية التامة للآخر كما يصنع ذلك بينهما وبين العناوين الاولى على حسب اختلاف
القائمات بحسب مرحلة الثبوت على ما عرفته سابقا وفي ما ذكرنا غنى وكفاية
من التعرض للاقوال والاختلافات التي وقعت من الاصحاب في فروع
القاعدة بعد تنقيح ماهر اللالك فيها في بحارها فراجعها لتضح لك حقيقة الامر
انشاء الله تعالى والحمد لله اولا واخرا وقد وقع الفراغ عنها في ليلة الحادي
والعشرين من شهر رمضان المبارك من سنة احدى وعشرين بعد الالف
والتلثة من الهجرة النبوية في النجف الاشرف وانا الاحقر محمد جعفر
الحسيني الحائري عنى عنه



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى جعل للاء ظهوراً والصلوة على محمد وآله الذين اخذوا منه
 عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً
 وبعد فلما كانت مسألة للاء للستعمل فى رفع الخبث والاستعمل فى
 رفع الحدث من السائل للهمة فى باب الطهارة التى تستحق استقصاء البحث
 فيها لمعوم للبرى بها رأيت ان افرد لها رسالة مستقلة فسميت بالاء مستعينة
 بالله وهوولى التوفيق

فقول ان البحث ينقسم على فصلين

﴿الاول﴾

فى مسألة للتنجس وهى كما من الروضة وكشف الغطاء للاء التقليل
 للنفصل بالمصر او بنفسه من للتنجس بعد الصب عليه لتطهيره وللعروف
 بين اصحابنا انه لا يرفع الحدث بل عن الاعتبار وللتبني الاجماع عليه وربما
 يستدل عليه بما فى العالم من دهمى الاجماع على عدم ارتفاع الحدث بماء
 الاستنجاء والقام اولى منه ورواية عبد الله بن سنان وفيها للاء الذى يفضل
 به الثوب او يقتل به من الجنابة لا يتوضأ منه واشباهه والظاهر كما هو
 للشفاد من مطاوى كلام جماعة هو ان الكلام فى رفع الحدث به من حيث
 انه مستعمل فى رفع الخبث وان قلنا بطهارة ما استعمل فيه لا من حيث
 نجاسته ولنا يقول بعدم رفع الحدث به من يقول بالطهارة بل من يقول بالنجاسة
 من الخبث فضلاً عن الطهارة على الخلاف بين الثابطين بالطهارة فى التطهير

به وعدمه ومن هنا جعل المحقق كغيره عدم رفع الحدث به مفروقا عنه قبل
تحرير الخلاف في طهارته ونجاسته الظاهر بل الصريح في ان للناس فيه ليس
على النجاسة والا لما كان مفروقا عنه بعد وجود القول بالطهارة وحينئذ فقل
هذا الاجماع للتعقد من القائلين بالطهارة والنجاسة لا يجدى في الاستدلال
ان لم يعلم ان القائل بالنجاسة انما قال بعدم رفع الحدث به من حيث هو لا
من حيث النجاسة فالاستدل به انما يتم بعد القطع بان للناس فيه عنده مجرد
استعماله في رفع الخبث وان كان طاهرا ولا شيء يسد باب هذا الاحتمال واما
الاولوية للذكورة ففيها ما لا يخفى فانها ان كانت بملاحظة فرض النجاسة
في ماء الغسل والطهارة في ماء الاستنجاء كما عليه الاجماع في كلام جماعة
فن للعلوم ان فرض القول بالنجاسة مما لا يحتاج معه الى اثبات عدم رفع
الحدث به بداهة عدم صلاح الماء له حينئذ وليس كلام من يقول بعدم جواز
رفعه به كزلا في هذا القرض والا فالاولوية ممنوعة لعدم الوجه لما ظهر
انه لا يخرج عن عمومات طهورية الماء واستصحاب جواز رفع الحدث به
سوى رواية عبد الله بن سنان التي نوقش فيها سندنا باشتغالها على احد بن هلال
للمرى تارة بالغلو واخرى بالنصب والبعد بينهما يشهد بانه لم يكن له مذهب
رأسا ودلالة باشتغالها على عدم جواز رفع الحدث بالاستتمل في الاكبر ولا
قول به وسيأتي الكلام فيها في تلك السئلة

واما طهارته ونجاسته ففيه اقوال ربما انهاها بعض الى عشرة

ومحقق الكلام

في هذا للقائم هو ان هذا الخلاف بعد عدم الخلاف
في نجاسته مع تنفيره بين النجاسة انما هو بعد الاتفاق على نجاسة القليل
بملاقات النجاسة مطاوعا وان كان واردا عليها بل بالتنجس بقول العياشي بالطهارة

مطلقا والسيد بها مع وروده عليها و بعض للتأخرين بها مع ملاقت للتنجس
اذا لم يمكن معه نجاسة حينية ليس من عداد الأقوال في للسألة كما توهم في ما
عدى الاخير كخروج القول بالنجاسة مع التغير باوصاف للتنجس على مذهب
الشيخ من افعال الكثير بذلك منها لعدم مدخلية القلة فيها حينئذ نعم بناء
على اختصاص الحكم بصورة التغير بعين النجاسة كما هو للشهور

يمكن التغير باوصاف للتنجس داخلا في حريم النزاع كما لو خص
السيد الحكم بالطهارة بالماء الوارد للإزالة كما يظهر مما استدل به في محكي
الناصرات حيث قل والوجه فيه انه لو قلنا بنجاسة القليل الوارد على
النجاسة لادى ذلك الى ان الثوب لا يظهر من النجاسة الا بإيراد كره عليه كان
قوله بالطهارة من جملة الأقوال في للسألة لكن النى نسبوه اليه هو الحكم
بطهارة الوارد مطلقا وان كان على عين النجس

فاقدح ان محل الخلاف انما هو انية خصوصية الاستعمال في رفع الغيبث عن
الحكم بالنجاسة فيكون للستعمل فيه مستثنى من كلية افعال القليل
وعندما فيكون مندرجا فيها لكن لا يلام ذلك استدلالهم على افعال ماء
الفساة مطلقا بفهوم ما دل على عدم افعال الكر و بعض الاخبار الخاصة القر
تدعى دلالة على الافعال كرواية عيسى بن القاسم الآتية ورواية عبد الله
بن سنن التقدمة وموثة عمار الواردة في الاناء والكوز القدر واستدلال
بعضهم على الطهارة بالاصل بعد منع كلية افعال الماء القليل فان ذلك ان
يناسب الكلام في كلية نجاسة القليل وطهارته وكون النزاع في ماء الفساة
من فروع النزاع في افعال الماء القليل فيكون البحث عن ماء الفساة رجوع
الى البحث عنه والان فلا وقع لتمسك بفهوم ما دل على عدم نجاسة الكر

بالملاقات لان نجاسة القليل كلية مفروغ عنها في هذا المقام ولا التمسك
بالاصل ولا منع كلية افعاله ولا التمسك بما عرفت من الاخبار الخاصة قتها
لا تعيد شيئاً زائداً على افعال القليل فتعارض بما دل على عدم افعاله من الادلة
الخاصة مع انه لو كان الكلام هنا رجوعاً الى الكلام في حكم القليل كان
للمناسبات سائر الادلة الدالة على افعاله ولا وجه للاقتصار على تلك
الاخبار كما كان حينئذ على من يقول بالطهارة سبب سائر ما استدلل به هناك
على الطهارة لان للفروض حينئذ انه لا خصوصية لماء الفسالة من حيث
الطهارة والنجاسة مع ان التمسك بجملة من الروايات الدالة على طهارته بخصوصه
مثل ما دل على امر النبي (ص) بتطهير للسجد من بول الامرياني ونقي
البأس من غسالة الحمام وما دل على نقي العصر والحرج وغير ذلك انما يناسب
اثبات الخصوصية لماء الفسالة والفرغ من كلية حكم الماء القليل وبالجملة لا يتحصل
مع ملاحظة ما ذكرنا محرر النزاع في هذه المسئلة لكننا نسير على مساروا
ونجري الكلام في ما اجروا

فنقول اما مفهوم ما دل على عدم افعال الكر بالملاقات فلا ينبغي التأمل
في شموله بعد ثبوت المفهوم له بحسب الاطلاق لحالة استعمال الماء في رفع
النجس وانها كسائر الحالات التي لا يشك في ثبوت حكم النجاسة فيها
بحسب مفاد الدليل بل يمكن دهمي ان حالة الغسل به اوضح شمولاً من
سائر الحالات وليست مما لا يفي الدليل باطلافه لاثبات الحكم معها بل
كان يحتاج الى مؤنة زائدة ومنه يظهر انه لا حاجة الى تجنم اثبات العموم
الافرادى لشيء او للماء لان ورود القليل للزكاة وعدمه من حالات الماء
فذا ثبت تجنم الماء القليل ولو بنحو المحصورة الجارية والقضية المهمة ثبتت

التبعية مع الحائزين بالعموم الا حوالى القى لا يغنى التوقف في عدم الفرق
بحسب النظام بينهما وبين غيرهما من الحالات فلا وجه لمنع التبعية حينئذ
الا منع للتعلم من رأسه كما قد يمنع والا فمع ثبوته لا يقدح في دلالته عليها
عدم العموم في الشيء بحسب الافراد نظرا الى انها نكرة في سياق الاثبات
وان ارقام السلب الكلي في المنطوق اهم من الايجاب الكلي حتى جسمك
في دفعهما بما لا يخلو من المناقشة ومنه يظهر ايضا فساد ما في العالم من ان اثبات
اقام القليل مطلقا بالمفهوم يحتاج الى ضمنية الاجماع على عدم الفصل
بين افراد القليل وذلك لان المفهوم انما يدل على ثبوت الاقمار في الجملة
فلاحتجاج به على التبعية في ماء الفسالة بكونه ماء قليلا لاقى نجاسة قد
كان عموم الاقمار له بملاقاتها انما حصل بضمنية الاجماع وهو لا يتأتى في
عمل النزاع انتهى اذ قد عرفت ان الاستدلال به لا يتوقف على عموم
للماء لكل قليل وعموم الشيء لكل نجس كي يحتاج مع عدمهما الى ضم الاجماع
حتى لا يتأتى في عمل النزاع بل ثبوته في الجملة كاف في اثبات المطلوب بعد
البناء على العموم بحسب الاحوال لانحاء للملاقات واما رواية عيص فهي
ما من الخلاف من انه روى العيص بن القاسم قال سئلته عن رجل اصابه
قطرة من طشت فيه وضوء فقال ان كان من بول او قدر فليغسل بوجه
وان كان من وضوء فليغسل فلا بأس به وقد يناقش فيها الاضرار والتقطيع
وان المحقق رواها في المتبرع تضعيفه لها والعلامة انما رواها في المنتهى تبعا
لشيخ وهو ان كان يروى عنه في بعض كتبه بطريق حسن لكنه لا يقتضى
كون روايته عنه في غيره كذلك واحتمل اخذه لها من كتابه معتمدا عليه
معارض باحتمال عدمه لكن قد يقال ان الظاهر من نسبة الرواية الى العيص
وجدها في كتابه بعد معلوماته عدم للشائفة والاضمار ليس قادحا بعد الاطمينان

بان السؤل منه ليس غير الامام وان عدم التصريح باسمه الشرف لسبق
 ذكره في اول الرواية واستهجان التكرار في الكلام الواحد للشمول على الاسئلة
 بعد ملاحظة التقطيع لاجل تبويب الروايات او عدم تعلق القرض بمصدر
 الرواية لكن مع هذا تبقى دلالتها على الدعي على كونها ظاهرة في
 غسلة رفع البول او القنذر والا فلي قدر ارادة الاصابة بما
 للمرضى من الاناء للعد للبول والغائط والاستنجاء فيه كما يحتمل قويا
 فلا دلالة لما عليه نعم لا وجه لحل بعضهم لما على صورة التفسير
 اما موثقة عمار فهي ما ورد في الاناء والكوز القنذر كيف يغسل
 وكمرة يغسل قل يغسل ثلاث مرات بصب للاء فيه فيحرك فيه ثم يفرغ منه
 ثم يصب فيه ماء اخر فيحرك فيه ثم يفرغ ثم يصب فيه ماء ويحرك ثم يفرغ منه
 وقد ظهر وجه الدلالة هو الحكم بوجوب الافراغ في الليلة الثلاثة للذي لا وجه
 له الا نجاسة الغسلة اذ لو كانت طاهرة لم يجب الافراغ في الجميع وانما كان
 يجب على فرض ان ماء الغسلة على تقدير طهارته غير مزيل للخبث صلب ماء
 اخر غير ما صب فيه لا افراغه اللهم الا ان يقال ان ما قبل بانه حيث لا قائمة
 في ابقائه وخلط للاء الجديد في غير الغسلة الاخيرة واما فيها فوجه الافراغ
 هو القذارة العرفية للانة عن شربه وعدم قبه في استعماله في رفع الحدث
 والخبث كما هو للترويض لكن قد يناقش فيها بان الافراغ لعله يتوقف
 تحقق مفهوم الغسل عليه فلا يدل على النجاسة وبجواب انها بالنقض بالكثير
 ونحوه لكن لا يرد بعد تسليم توقف تحقق مفهوم الغسل عليه لعدم تحققه
 بدونه حيث قد حق في الكثير واما رواية عبد الله بن سنان فهي الرواية
 المتقدمة الناهية عن التوضوء بما يغسل به التوب وبغسل به من الجفابة وقد

تقدم الاستدلال بها على عدم رفع الحدث ولا دلالة فيها على اللقام سواء كان للرد النعي من استعماله في رفع الحدث كما هو للتبادر منه لان عدم جواز استعماله فيه اعم من النجاسة او كان للرد النعي من التنظيف لان عدم التنظيف به الظاهر في عدم جواز رفع الخبث به لا يستلزم النجاسة ايضا لاجتماعه مع الطهارة ايضا ان قلنا بان الفسالة على تقدير طهارتها لا ترفعها المهم الا ان يكون للرد مطلق التنظيف لا التطهير الشرعي فيكون كناية عن النجاسة هذه جملة ما استدلوا به على نجاسة الفسالة وتحقيق اللقام

هو ان الكلام في غسالة الغسل للزيلة العين التي هي المقدمة لغسله للطهارة انما يقتضي على الكلام في نجاسة الماء القليل بملاقات النجاسة وعدمها وليس لنجاسة هذه وطهارتها خصوصية بين الافراد للملاقاة للنجاسة والروايات الخاصة التي تمسكوا بها هنا على الطهارة مثل الواردة في غسالة الحمام النافية لبأس عنها وما ورد من امر النبي (ص) بتطهير للسجدة بسبب الذنوب ونحوه لا قيد شيئا ازيد من طهارة القليل وعدم نجاسته بملاقاة النجاسة اللازمة من الاستعمال في رفعها قلنا بنى في مسألة القليل على تقديم ادلة الاكمل على ادلة عدمه بمومها وخصوصا فلا وجه للقول بطهارتها في اللقام لفرض تقديم تلك على جميع ما يدل على الطهارة مومها وخصوصا وعدم اقادة هذه الاخبار سوى عدم النجاسة بالملاقات وللضاجة عن تقديمها عليها كلام في تلك المسئلة والكلام هنا بعد الفراغ عن نجاسة الماء القليل وفرض التقديم والا كان الكلام هنا اقادة لفرض الطهارة حيثئذ خلف وان بنى على تقديم ادلة عدمه لاكمل كان الحكم في اللقام الطهارة اذ لا وجه للقول بالنجاسة فيه لعدم اقادة ادلتها مومها وخصوصا سوى نجاسته بالملاقاة وقد قدمنا عليها ادلة الطهارة

فيبقى التساؤل للويزة في التطهير عن قلنا بان للتنجيس لا ينجس مطلقا اوفى
 خصوص للاء او عدم نجاسة الوارد منه للتطهير كما ربما يستظهر من كلام السيد
 فلا كلام وان لم نقل بشيء منهما كان مامو محل الكلام بين القائلين
 بالطهارة والنجاسة هو شمول عموم ادلة الاصل مثل هذه للالات للويزة
 في التطهير او الخيبة فيه وان تأثيرها يكون في الطرفين جائر المحل طهارة
 وتأثر للاء نجاسة وعدم شمولها فان ثبت فهم العرف شمول العموم بصورة
 تأثير للاء في التطهير بانتقال النجاسة الحكيمة الناجمة للعمل اليه كما ينتقل اليه
 في الاصلاح الحكيمة للرقعة بتأثير للاء في ازالته بعد فرض عموم دليل الاصل
 النجس وللتنجيس فهو والا كان للرجح استصحاب الطهارة وان تمسكنا في
 غير اللام قاعدة للتقضي وللانح باسناد اقتضاء للاتات للتنجيس من دليل
 عامية الكر لان الشك هنا في اصل اقتضاء للاتات في هذه الصورة
 للتنجيس وعدمه فلازم حينئذ هو النظر في شمول القليل بعمومه للاتات
 النجس بالنجاسة الحكيمة للتأثر طهارة بالاتات وعدمه والا فالفسلة الراضة
 لعين الخبث خارجة عن الخلاف في الفسلة لان للاء الراض لما كغيره من
 الاجسام القابلة لعين النجاسة ولا خصوصية للاء للطلق فيه ومن هنا لا تكفي
 هذه الفسلة في ما يحتاج الى التعدد بل لا يبعد دعوى خروجها من موضوع
 الفسلة قائما حسبما يظهر من الكلمات ما ينفصل من المحل من الاستعمال
 في التطهير ورض النجاسة الحكيمة لارض عين النجاسة الخارجية كما يبداء عليه
 ما تقدم عن كاشف الغمام في تحديده بما اقص بالصدر او نفسه من للتنجيس
 بعد الصب عليه لتطهير فعلم للاء في هذه الفسلة حكم غيره نعم لو
 ثبت القول بطهارة الفسلة حتى من الفسلة للزينة لعين وان لم تكن راضة
 لودعية في ارفع حكم النجاسة بعد الاعتراف باقتضاء للاء القليل كلية

كانت كغيرها من الفسلات لكن ليس في كتابهم مليل على دخولها في
 محل الخلاف بعد البناء على شمول عموماً الاعمال لها وحينئذ قل ثبت
 شمول عموماً الاعمال لهذه الفسلة للقيدة للتطهير كان اللازم على من يقول
 بطهارتها اثبات استثنائها من تلك الكلية ولا سبيل الى اثباته بما تمسكوا
 به على الطهارة من الاخبار الخاصة كالاخبار الدالة على نفي البأس عما يجتمع
 من غسالة الحمام وما حلل به طهارة ماء الاستنجاء من قوله لان الماء اكثر
 من القدر وما ورد من صب الماء على الثوب من بول الصبي وما ورد من امر
 النبي بتطهير للسجد من بول الاعرابي بصب ذنوب من الماء عليه وما ورد
 من الامر بغسل الثوب الذي اصابه البول وقد من الجانب الآخر وفيه
 افضل ما اصاب منه ومس الجانب الآخر قل اصببت شيئاً منه فافسله والا
 انفضه وما دل على التفصيل بين غسل الثوب في للركن وفي الماء الجاري من
 قوله افسله في للركن مرتين وان غسلته في ماء جار فرة واحدة وما دل على
 نفي الضرر قل خير الاخير سوى رواية الفسل في للركن ظاهر في طهارة
 الفسلة الزيلة لعين الخبث اما في غير اخبار غسالة الحمام فظاهر مع ما في
 بعضها من الضعف في الطريق كرواية الذنوب التي هي رواية ابي هريرة
 واما فيها قل غسالة الحمام لا تنفك غالباً اوداعاً عن الماء للاستعمل في رفع
 عين الخبث فلعل الحكم بالطهارة لم يحاط هذه الفسلة دون الفسلة للطهارة
 وان كانت غسالة الحمام لا تنفك عنها غالباً واما رواية الفسل في للركن
 فليس منقلاً توهم الدلالة فيها الا ان نجاسة الفسالة تستلزم نجاسة للركن ولا
 يظهر بالفسلة الثانية بعد نجاسة بالاولى وهو كما ترى فانه لا خير في الالتزام
 بنجاسة للركن مع مجال للنسج عن عدم طهارة بالفسلة الثانية واما ما دل على
 نفي الضرر والحرج فع ان لا يقتضي الطهارة لانتفاء الحرج بالضرورة مدفوع

بللع من تحققهما في اللقاه كيف وبناء عامة المختاطين على التجنب عنه ومن
 نظائره مما يشك في نجاسته من دون لزوم حرج من ذلك نعم لو لم تشمل
 تلك العمومات لما بدلا من ملاحظة أن العرف لا يفهمون شمولها لنفسه للقيده للتطهير أو السخية
 فيه بالإطلاق إلا حوالى ويرونها واردة في غير هذه الصورة لعدم ادعائهم
 بطهارة المحل ونجاسة ما اتصل عنه حالة تطهيره ولا يقاس ذلك بالفتنات
 الخارجية والأوساخ الحسية حيث أنها تنتقل من الأجسام للفصول منها إلى
 الماء لوضوح الفرق بينهما بأن النجاسة في ما نحن فيه ليست الاحكية والا
 فلا نجاسة في المحل خارجا حسبما هو للفروض من ككون الفضة مطهرة لا
 مزيله للعين بخلاف الأوساخ الحسية فإنها تنتقل حسا إلى الماء فيكون كالمحل
 قبل الغسل أو شك في شمولها لها فقد عرفت أن الرجوع هو استصحاب الطهارة
 أو عمومات طهارة الماء لو كان لها عموم أو إطلاق يشمل مثل هذا الماء لكن
 الذي يظهر بعد للراجعة إلى العرف أنهم لا يفهمون مما دل على أفعال القليل
 شموله بإطلاقه إلا حوالى بعد فرض شموله للمتنجس للماء القليل لللاق
 للمتنجس الذي زالت عنه النجاسة الدينية المستعمل لتحصيل طهارته حكما
 به أو به وبما بعده إذا كان محتاجا إلى التعدد ولا ينتقلون منه إلى تأثير للاتاق
 للؤثر في طهارة المحل في نجاسة الماء فاستصحاب الطهارة جار بلا مانع إن قلنا
 بعدم شمول مثل خلق الله الماء طهورا بعمومه له والا فهو للرجوع ثم انه بناء
 على الطهارة كما هو الأقوى فهل الخبث كالحديث لا يرفع به أولا يرفع به
 خصوص الحديث لما من الإجماع الذي نهىك ما فيه ورواية عبد الله
 بن سنان بناء على أن المراد من التوضوء رفع الحدث به وإما الخبث فلا
 دليل على عدم جواز رفعه به إلا إذا ثبتت للضرورة بين عدم جواز رفع الحدث
 به وعدم جواز إزالة الخبث كما يظهر مما من للبسوط حيث قل ولا يجوز إزالة

النجاسة الا بما يرفع به الحدث لكن لا دليل على هذه اللازمة والاجماع عليها غير معلوم ومنه يظهر ان الوجه هو الثاني لا اختصاص دليل للنج برفع الحدث وعدم القليل على النج في اللقاع بعد عدم ثبوت اللازمة فالرجح هو استصحاب الجواز وعموم خلق الله للماء طهورا وما بينه وبينه طهران ماء الاستنجاء خارج عن موضوع الكلام في خسالة للنجس قل عمل البعث طهارة ما يتفصل من الفسلة للطهارة فعلا او قوة دون الفسلة للزينة لعين النجاسة من المحل فان للتفصل من هذه الفسلة لو لم قل بمقالة المائي من عدم افعال القليل نجس قطعا لانه ماء قليل لاق نجاسة فينجس وماء الاستنجاء من هذه الفسلة فيكون خروجها عن موضوع الخلاف بنحو الاستثناء المنقطع لا للتفصل ليكون خروجها حكما نعم خروجها عن خسالة الفسلة للزينة خروج حكمي بعد قيام الاجماع على طهارته او عدم البأس به او الغفو عنه المخرج له عن كلية افعال الماء القليل فلو لا الاخبار الخاصة التي يدعى دلالتها على طهارة ماء الاستنجاء لم قل بطهارته لو قلنا بطهارة الفسالة للمنع عن شمول ادلة الافعال لما بطهارته بلاحقة تلك الاخبار ليست تخصيصا لنجاسة الفسالة التي هي على الخلاف كما ان نجاسته لولاها ليست تخصيصا لآمارتها ومن هنا يحكم بطهارته ما عاينها وان كان متغيرا في الجملة كما هو الغالب من تغير الجزء الاول للوارد على المحل سيما اذا ورد قليلا بالتدرج وعمل الخلاف هو الماء للتفصيل للآتي للمحل بعد زوال العين بالماء المستعمل مقدمة للتطهير او غيره مما تزال العين به ولو مثل للمسح وعلى كل حال فلا اشكال ولا خلاف في انه لا يترتب عليه حكم للنجس في الجملة وان اختلفت جوارم فيه من نفي اليأس عنه وكونه معصوا عنه وانه لا ينجس التوب والبدن وانما طاهر واستندوا في ذلك الى جملة من الاخبار المعتبرة منها ما في حسنة الاحول اخرج من

انتهاء فاستجبي طلاء فيتع بوبي فيم للاء الذي استنجبت به قل لا بأس
 وترى في محكي الملل بزيادة وهي قوله اتدري لم صار لا بأس به قلت لا
 والله قل لان للاء اكثر من القذر وراية محمد بن نعيان عن ابي عبد الله قلت
 استجبي ثم يتع بوبي به وانا جنب فقال لا بأس به ورواية عبد الكريم بن
 عتيبة الهاشمي قال سألت ابا عبد الله عن الرجل يتع ثوبه في اللد الذي
 يستنجى به اينجس ذلك ثوبه قل لا وهذه الاخبار لادلالة لما كا توم على
 الطهارة وانما تدل على نقي البأس من ملاقيه وهو اعم من الطهارة ولعله
 ذلك خبر في محكي للقيمة بقوله لا ينجس الثوب والبدن اما ما هدى الاخير
 فان نقي البأس للطاق وان كان ظاهرا في الطهارة الا انه في مانقي البأس عنه
 ومن المحتمل بل للظاهر ان البأس انما نقي من الثوب للالاقى ماء الاستنجاء
 بوقوعه فيه فيدل على طهارته وعدم تنجسه بوقوعه فيه وهذا يجتمع مع نجاسة
 ماء الاستنجاء وعدم تنجيسه ويشهد بذلك ان السؤال ورد فيه لا في حكم
 للاء وللناسب حينئذ انما هو ذكر حكم الثوب وان صح الجواب ببيان حكم
 للاء لثبوت حكم اللد لاني له بالتبع واما قوله في التعليل ل لان للاء
 اكثر من القذر فلا ينافي ذلك لانه انما سبق له لاني البأس عن
 الثوب فاكثريه للاء حينئذ لانه طهارة الثوب لا طهارة للاء ومرجع
 ذلك الى ان للاء لما كان اكثر من القذر فلا ينجس الثوب
 بوقوعه فيه ولا يتوم انه وان كان ذلك لكنه يدل على طهارة للاء ولها
 هي الوجه في عدم نجاسة الثوب لرجوعه الى التعليل بخلة للاء على القذر الذي
 جعلت مناطا في قوله في صحبة حرز كالمغلب للاء ريم الحيفة فتوضأ وشرب
 لان للراء من الاكثرية هنسا ما هو بحسب الحكم لا الكيف كما هو
 للراء في قوله كالمغلب فالتقصود ان القذر لما كان مستهلكا في كم

لأنه فلا تنجس الماء ما ملأه وإن كان القدر للستهلك ، يؤثر في نجاسته
لكن التأثير لم يكن بالمرتبة التي توجب سرية النجاسة منه إلى ملاقيه
وأما رواية ابن هبة فظاهرة بل صريحة سؤالاً وجواباً في عدم تنجس الثوب
بالملاقات ولا دلالة لما كغيرها مما ذكر على الطهارة إلا إذا ثبتت للضرورة بين
عدم تنجس ملاقيه وطهارته ولم تثبت فإذا كان مفاد هذه الأخبار
مأذوناً يقع التعارض بينه وبين قاعدة أفعال الماء القليل للاستفادة من
عمومات أدلة أفعاله بعد شمول قاعدة للتنجس ينجس النجاسة بالأجاء بل
للضرورة لهذا الماء فلا بد بعد عدم إمكان العمل بهما فيه من تخصيص
أحدى القاعدتين بدليل نفي البأس عن ملاقيه الدائر بين كونه معلولاً لظاهرة
للماء فيلزم تخصيص عموم دليل الأفعال أو لكونه بمثابة لا يؤثر في التنجيس
فيلزم تخصيص القاعدة الأخرى فيجب تقديم ما هو الأقوى منهما في الشمول
له فإن أحرز اقوائية أحدهما عن الأخرى كما لا يبعد دهوره
اقوائية عمومات الأفعال لثبوتها بالدلالة المنطقية والقاعدة الأخرى
إنما ثبتت بالأجاء بناء على أن معقده كالظفر في أعمال الترجيح فيه
فلا إشكال ومع التساوي والشك في الاقوائية فالرجح استصحاب
الطهارة ومنه يظهر أنه لا وجه للقول بأنه نجس معفو عنه جماعاً بين أدلة نجاسة
الفضالة وأدلة نفي البأس عن ماء الامتنعاء فإن أدلة نفي البأس لا تدل على
أزيد من عدم تنجس ملاقيه وأدلة نجاسة الفضالة ليست إلا أدلة أفعال
القليل فلا بد من تخصيص إحدى القاعدتين لو لم يكن دليلها أقوى من
دليل الأخرى واستصحاب الظاهرة مع الشك بالجمع بين أدلة نجاسة الفضالة
وأدلة نفي البأس عن ملاقيه لا ينفذ في الحكم بنجاسته لو فرض أن قاعدة للتنجس
بنجس أقوى شمولاً من أدلة أفعال القليل له إذ لا بد من تخصيص دليل

الافعال والحكم بطهارته وما ذكرنا يظهر ما في كلام شيخ مشايخنا
 للولي الانصارى قدس سره حيث ذكر في ماحله تحقيقا للمقام ما يحصل ان
 التخصيص متطرق الى عموم قاعدة للتنجس ينجس على كل حال لقطع
 بخروج الفرد للردد بين ماء الاستنجاء وملاقية عن عمومها فلا تعارض
 حينئذ بين دليل افعال الماء القليل ودليل نفي البأس عن ماء
 الاستنجاء لانه انما يكون مم شمول تلك القاعدة ماء الاستنجاء وهي غير شاملة
 له ومعه لا مانع من الاخذ بكل من دليل الافعال ودليل نفي البأس عنه
 ويكون نجسا ولا بأس به لعدم تنجيسه للملاقية ولاجل ذلك قوى القول
 بانه نجس لا ينجس ملاقيه لما عرفت من ان تطرق التخصيص الى قاعدة
 للتنجس ينجس غير مقطوع ولعل ذلك نشأ من اشتباه اللقائى بماء الغسالة
 حيث ان هذه القاعدة مخصصة فيه على سبيل حال اذ مع طهارته
 يلزم تخصيصها في مورد المحل لانه متنجس لم ينجسه ومع نجاسته يلزم
 التخصيص فيه لانه بملاقاة المحل تنجس ومع ذلك طهر المحل به فهو اما
 لم يتنجس بالمحل او لم يتنجس الماء به بخلاف اللقائى فان ماء الاستنجاء على
 تقدير طهارته لا يتنجس بملاقات المحل وعلى تقدير نجاسته لا ينجس للتوب
 فلا يقطع بخروج الفرد للردد بين ماء الاستنجاء وملاقية الذي هو التوب
 وتوهم ان الاسرار بن تخصيص دليل الافعال بملاقات النجس ولتنجس
 وتخصيص قاعدة تنجيس المتنجس اذ على تقدير طهارته يلزم عدم تأثير
 النجاسة للوجود في محل النجس في نجاسة الماء وعدم تأثير المحل من حيث
 انه متنجس بتلك النجاسة فيه ايضا بخلاف ما لو كان متنجسا بحافظة على
 عموم دليل الافعال فانه لا تخصيص الا في دليل تنجيس المتنجس
 مدفوع بان ذلك لا يهدم بناء ما ذكرنا من عدم المحيص عن تخصيصه على

القاعدة بنقابة الامر انه مع رفع البدن عموم دليل الاقمال يلزم تخصيصان
ومع رفعها عن عموم تنجيس للتنجيس تخصيص واحد وهذا انما يصلح وجها
لتخصيص القاعدة الثانية وهذا لا ينال ما ذكرنا من ان تخصيص هذه القاعدة
ليس مفروفا عنه على كل حال كما يظهر من كلام شيخنا قدس سره مع
ان اكثرية التخصيص في عموم دليل الاقمال ممنوع اما مع النجس عن شموله
للمتنجس فواضح لان للتنجيس ليس داخل في العموم حتى يلزم التخصيص
واما مع شموله له فلان خروج ماء الاستنجاء حيث لا يكون بمنزلة احداهما
تنجيس للتنجيس والآخر تنجيس للتنجيس بل بعنوان واحد فان دليل
الاقمال انما دل على ان الماء القليل انما يتاثر بجملة بركاته ما فيه مقتضى
التأثير اهم من ان يكون نجسا او متنجسا فللؤثر للعلو في مرحلة التأثير
في الاقمال انما هو الجامع بينهما لانهما بعنوانهما فلا يتوهم ان تخصيص دليل
الاقمال لا ينفك من تخصيص تنجيس للتنجيس فان معنى عدم الاقمال
عدم صلاح المحل لتأثير للتنجيس فيه وهو ليس تخصيصا في تنجيسه والا كان
كل ماء لا يؤثر للتنجيس فيه تنجيسا ولو من جهة اعتصامه بنفسه كالجارى
ولطرا وبجده كالبائغ كذا تخصيصا في ذلك وهو كما ترى مع انه لا متنجس
في العين اذ قبل زوال العين عن المحل ليس للؤثر العين النجاسة للوجود
فيه وبعبارة زوالها يظهر المحل لان حد الاستنجاء هو نقاء المحل فلا حاجة
متخللة بين زوال العين والطهارة حتى يكون المحل عندنا متنجسا فان حكم
على ماء الاستنجاء بالاصل كان مقتضاه جواز ترتيب جميع ما يترتب على
الطاهر الا ما قلنا الاجماع على عدمه كرفع الحدث به ان كان فيه اجماع فافهم
وان بقي على نجاسته بالاخذ بعموم دليل الاقمال كان الاصل ترتيب آثار
التنجيس عليه الا ما عرج بالليل من عدم تنجيسه لانه فيكون الخوض منه

بهذا للتدار دون بقية الآثار فلا يجوز حله في الصلوة ولا ادخله في السجدة
ولا شربه ونحو ذلك ومنه يتضح أنه لا موقع للبحث عما هو المراد من
الغفو والتكلم في الاحتمالات التي ربما تذكر اذ ليس في ادلته ما يكون لفظ
الغفو حق يهمننا تشخيص المراد منه واما الغفو للطلق كما عن جامع المقاصد
استظهاره من النص فبني على ان يكون المراد من نقي البأس فيه عن قس
ماء الاستنجاء وقد عرفت عدم ظهور الاخبار الذاتية له في ذلك بل هي
ظاهرة في نفيه عن اللحاق كما يؤيد ارادته التصريح بذلك في رواية ابن
عتبة الهاشمي فليس الغفو عنه الا عدم سراية نجاسته الى ملاقيه القى هو
رايع الاحتمالات التي احتملها بعضهم وهو للوافق لظهور كلام جماعة
من الاصحاب هذا كله مع عدم تنفيره بنجاسة المحل والا فينجس بناء
على شمول اخبار ماء الاستنجاء لصورة التنفير اقوائية ما دل على افعال
القليل مطلقا في شموله له مع التنفير عن عموم ما دل على عدم تنجيسه للملاقية
لو كان نقي البأس من ملاقيه من جهة طهارته لكون جهة السؤال في
الاخبار النافية للبأس عنه هي الطهارة وعدمها حق يقع للمعارضة ظاهراً
وبها وبين ما دل على افعال القليل مطلقاً فيقدم عليه رعاية للاظهرية والا
فلا معارضة بينهما لو استظهر منها كون جهة السؤال هو تنجيس للتنجس
من الماء للملاقية مطلقاً او في خصوص هذا الماء للتنجس فكان الجواب هو
الحكم بعدم التنجيس له في ماء الاستنجاء لعدم للناقات بين النجاسة وعدم
التنجيس وذلك لان اخبار ماء الاستنجاء انما دلت على نقي البأس عن
ملاقية وهو كما يجتمع مع طهارة الماء وعدم نجاسته بملاقات النجس بل بتنفيره
بالنجاسة للوجود في المحل كما هو للفروض في اللانام يجتمع مع نجاسته وعدم
تنجيسه للملاقية فلا بد من ملاحظة الجهة التي تعلق النظر بها في السؤال

ثاني كان النظر فيه هو الطهارة وبلعائها وقع للسؤال عن حاله كان نفي
البأس عن ملاقيه في الجواب حكما بطهارته لانه حينئذ تقرير لما تخيه السائل
من الطهارة وبلعائها تصدى للسؤال ولو كان نجسا في الواقع لكان اللازم بيانه
لانه للسؤال عنه لا نجاسة لللاق والسؤال عن وقوع الثوب فيه في تلك الاخبار
انما هو للتوصل الى السؤال عن الطهارة حيث كان تنجيس لللاق على تقدير
نجاسته مفروضا منه عنده فالجواب حينئذ بنفي البأس عنه تقرير له على اعتقاد
الطهارة وان كان النظر فيه تنجيس للتنجيس من الماء مطلقا وفي ماء الاستنجاء
كان الجواب هو الحكم بعدم تنجيس هذا للتنجيس وان كان متغيرا للملاقيه فان
احرز بظهور الاخبار كون جهة للسؤال هذا او لم يحرز جهته لتصوره — من
الدلالة على تعيين شيء من الجهتين كان محوم مادل على انفعال الماء التليل على
حاله وبمحكم بنجاسة ماء الاستنجاء وعدم تنجيس ملاقيه بدلالة هذه الاخبار
واما اطلاق نفي البأس عنه فلا يدل على طهارة الماء نظرا الى ان مقتضى نفي
البأس عنه قول مطلق جواز الصلوة في الثوب لللاق ماء الاستنجاء الحامل
له فعلا وهو لا يكون الا مع طهارة الماء لان نفي البأس عنه انما هو بملاحظة
نفس لللاق من حيث هو ولا ملازمة غالبة بين ملاقات الثوب للماء وبقاء الماء
فيه فعلا لا مجرد البلل الذي لا يكون حقيقة ماء الى حال الصلوة حتى يكون
دليلا على طهارة ما في الثوب حيث انه لو لا ذلك لم يجز الصلوة فيه وهو
خلاف اطلاق نفي البأس عنه حيث ان الغالب جفاف ما فيه والرطوبة لو فرض
بقائها ليست من الماء حقيقة مع انه لو فرض لللازمة غالباً لم يلزم منه طهارة
الماء بل كانت هذه الاخبار ادلة على جواز حمل للتنجيس في الصلوة كالا يدل
على الطهارة باقي بعضها من التعليل بقوله لان الماء اكثر من التندر لحسن تعليل
عدم تنجيسه للملاقى باكثرية الماء من التندر ولو كان المراد منه للطهارة لكان

التقليل بها ابتداء اولى وانسب بعدما عرفت ان للعلل نفي البأس عن اللاق
لا من الماء نفسه فلا معارضة حينئذ بين ادلة عدم تنجيس ماء الاستنجاء
وعوموم ما دل على افعال القليل مطلقا بل هي مع فرض كون السؤال بلحاظ
تنجيس للتنجيس من الماء مطلقا وفي خصوص المورد مؤكدة له وان كانت
الاخبار ظاهرة في ان للمعوظ في السؤال جهة الطهارة وقعت للمعارضة بينها
وبين عموم ادلة الافعال وتقدمها عليها انما يكون مع ثبوت اظهرها عن تلك
الادلة في كون جهة السؤال هي الطهارة كما لا يعد دعويها بعد التسبع في
مثل هذه الاسئلة الواقعة في الاخبار قالها غالبا بملاحظة صفة قس الماء من
حيث الطهارة والتنجاسة لكن الاقوى في النظر مع ذلك خلافه وان ادلة
الافعال اظهر في العموم والشمول الماء للتغير من ماء الاستنجاء الذي هو
مورد الاجتماع بعد كون النسبة بينها وبين ادلة طهارة ماء الاستنجاء بملاحظة
هذه الصفة وهي التغير عموم من وجه فيوفق بينها وبين هذه الادلة بحملها على
ارادة نفي البأس عن خصوص لللاق ورفع اليد من ظهورها في كون جهة
السؤال هي الطهارة فادلة نفي البأس عنه لا تقيد على هذا طهارة قس الماء
مطلقا من غير فرق بين ما تغير كما هو للقروض في اللغام او لم يتغير لاظهرية
دليل الافعال عنها في العموم في كلا للقامين وان كانت النسبة بينها وبينها
تختلف بحسب المصنوع والخصوص للطلق او من وجه مع ملاحظة عمومها
التغير وعدمه هذا بالنظر الى الطهارة والتنجاسة في قس الماء واما بالنسبة
الى اللاق فلا اشكال في طهارة ما يلاقى غير للتغير منه بدلالة
تلك الاخبار عليه ظهورا في بعضها وصراحة اخرى وانما ملاقي للتغير منه
بعدم التنجاسة فان كل التغير في جيمه والظاهر نجاسته لعموم ما دل على نجاسة
للتغير واخبار نفي البأس عن ملاقي ماء الاستنجاء لا تشمل مثل هذه الصورة

لا نعرف انها منها او لعدم الاطلاق بالنسبة اليها رأساً لعدم كونها من الافراد
للتعارف ليكون ترك الاستعمال بينها وبين غيرها منشأ للاطلاق فلا تجرى
بالنسبة اليها مقدمات الحكمة واما للتغير منه في الجملة كما هو الغالب لو لم يكن
بدائم فتن الجزء الاول منه لللاق لعين النجس بتغير قطعا فانما ظهر دخوله في
عموم اداة الاستنباء والا لزم تنزيلها على مورد نادر يكاد يلحق بالمعدوم
وهو قبيد بعيد فترك الاستعمال دليل على العدوم له ولما اصاب الماء نجاسة
من خارج مما كان اصابة مثله متعارفا سواء كان على الحل او خرج منه كالتم
للمصاحب للبول او الغائط وللتنجس بنجاسة النجس من الدود والحماة والودي
الخارج حبيب البول بل ومثل اليد اذا سبت الى الحل لكون سبها اليه
بقصد الاستنباء غالب الوقوع وكذا ما يخرج من غير المخرج الطبيعي مطلقا
او في خصوص ما اذا كان معتادا اللهم الا ان يدعى الانصراف او يمنع
الاطلاق رأساً لعدم دخول مثل هذه الافراد الغير للتعارف في النجس بل
يحتاج الدعوى في الالتفات اليه الى التنبيه فلا يكون هناك مقام لترك
الاستعمال ومن هنا يشكل الامر في اسراء الحكم الى الاستنباء من
البول حكما عن جماعة التصريح به وان لم يشمل لفظ الاستنباء
وضعا لفصل مخرج البول لانصرافه الى غير خصوص موضع النجس
فلا يصح الاستدلال على العدوم باطلاق لفظ الاستنباء في الاخبار نعم
يتم التسوية بملاحظة عدم اعتكاف التخلي من الغائط غالبا عن التخلي من البول
وتنزيل الاخبار على صورة الاعتكاف من جانب التخلي من الغائط تنزيل لمخالط فرد
نادر فترك الاستعمال وعدم التعرض فيها لا يستلزم به من البول دليل على الشبهة
في الحكم واقعة العالم هذا عالم الكلام في الماء للمتعامل في رفع الخبث

التصلي الثاني

في اللاء للستعمل في رفع الحدث

اما ما كان مستعملا في الوضوء مطلقا مبيحا كان اورافعا فطاهرا ولا يعرف في ذلك خلاف لاحد من الاصحاب بل من العلامة في للتنهي اجماعهم عليه بل لعله ضرورة من مذهبننا وانما حكى الخلاف في ذلك من بعض العامة فذهب بعضهم الى نجاسته مغلظة كما عن ابي حنيفة او مخفضة كما عن ابي يوسف ومطهر عن الحدث والخبث اجماعا مستفيضا قله وربما استدلل عليه بعض بعد العمومات بما في رواية عبد الله بن سنان للتقدمة لا بأس بالوضوء باللاء للستعمل الى ان قل عليه السلام واما الذي يتوضأ منه الرجل فيغسل به وجهه ويده في اثناء نظيف فلا بأس ان يأخذه غيره ويتوضأ به وبما من زرارة عن احدهما عليهما السلام قل كان النبي اذا توضأ أخذ ما يسقط من وضوئه فيتوضؤون به نعم عن الشهيد في الذكرى حكاية استحباب التنزه من الستعمل في الوضوء من القيد والخطب في ذلك سهلا واما ما كان مستعملا في رفع الحدث الاكبر فطاهر ايضا اجماعا حكاما المحقق والعلامة واما جواز استعماله في رفع الحدث ثانيا فبقية بين الامم بحاب خلاف وعمدة ما استند اليه المانعون رواية عبد الله بن سنان للتقدمة عن ابي عبد الله عليه السلام قل لا بأس بالوضوء باللاء للستعمل وقار للاء الذي يغسل به الثوب او يغتسل به من الجنابة لا يتوضأ منه واشباهه بناء على ظهور النهي في التعريم بقرينة العطف على فحالة الثوب ويمكن منع كون ذلك قرينة بناء على ما مر من ان المستند في عدم جواز استعمال اللاء للستعمل في ازالة الخبث في رفع الحدث ليس الا اجماعا للنعتمدن القائلين بظاهر الفسالة ونجاستها ومثل هذا الاجماع لا ينفع في شيء كما بيننا عليه ومن هنا ناقش بعض مشايخنا في الاجماع المستدل به على طهارة ماء الاستنجاء بعدم اجداثه بمسح

انقاده من التائبين بطهارة ماء الغسل للناح من الحدث القطعي الذي هو اللبس في تحقق الاجماع على رأيي للتأخير ومع قطع النظر عن هذا الاجماع لا قرينة في المظن على ذلك لانه انما يكون كذلك اذا كان الحكم الذي يراد اثباته في المظن مفروفا عنه في المظن عليه بدليله ودليله ليس الاجماع وقد قطع النظر عنه ولا مجال لاثباته بنفس هذه الرواية لان اثباته بها يتوقف على ظهورها في ذلك والقروض ان ظهور النهي في عدم الجواز في الاستعمال في رفع الجنابة بدلالة المظن الذي عرفت الحال فيه فيبقى ظهور نفس النهي في ذلك لو كان له ظهور مع عدم الاصغاء الى ما وقف به في الرواية من ضعف السند كافي للعالم ومحكي المعتبر وللتعني لاشتداده على احدين هلاك وذلك بما ذكره بعض مشايخنا في القرائن للفيدة لعمومها بالصحيح وعدم الاصغاء الى ما ذكره في الجواهر من المناقشة فيها باشتغال صدرها على نفي البأس من اللاء للاستعمال نظرا الى ان الجملة للتقدمة وهي قوله وللاء الذي يتوضأ منه الرجل فيغسل به وجهه ويده في اداء نظيف فلا بأس ان يأخذه غيره ويتوضأ به قصيلا تلك الاجال وشرح لما سبق هذا مع انه يمكن دعوى انه لا قرينة في ذلك ولو مع قيام الدليل القطعي على ان اللاء للاستعمال في ازالة الخبث لا يرفع به الحدث لان المظن انما يكون قرينة لو كان للرد من اللاء التي يغسل به التوب هو اللاء للاستعمال في رفع الخبث ليكون المظن بعد قيام دليل معتبر على عدم جواز استعماله في رفع الحدث قرينة على اتحاد الاستعمال في رفع الحدث معه في الحكم ولا ظهور له في اللاء للاستعمال كذلك لقوة احتمال ان يكون للرد ما يستعمل في رفع الاوساخ الاخر غير النجاء كما هو الغالب للتعرف في غسل التوب بل لعله الظاهر بقرينة مقابلة ذلك بقوله وانا الماء الذي يتوضأ

منه الرجل فيفعل به وجهه ويده في اثناء نظيف فلا بأس ان يأخذه غيره
ويتوضأ به حيث ان الظاهر منه ازاختار النظافة في مصب ماء الوضوء لحفظ
نظافة الماء وعدم تذكره بالاصاخ للوجود في الاثناء فطفت الفقرة الاخيرة
على الاولى وجعلها قبالا لما يعطى ارادة النهي تنزيها للمعاط ما يجعله الماء
من الوسخ القبيح ينزل من الثوب وبدن الجنب ولو كان للراد من الماء القبيح
ينزل به الثوب ما يستعمل في رفع الخبث لكن الاولى توصيف الثوب
بالنجس بل طرح الثوب وذكر النجس مجردا لعدم مدخل في خصوص
الثوب فيكشف ذلك من ان مجرد الاستعمال في غسل الثوب هو للحفظ
في النهي من الاستعمال في الوضوء ومن هنا يمكن قلب الاستظهار للتقدم
بدموى ان المعطف عليه قرينة على ارادة الكراهة من النهي لا التحريم
وربما يدعى تؤيد هذه الرواية بعض الروايات الاخر كالصحيح عن ابن
مسكان قل حدثني صاحب لي ثقة انه سئل اباعدقة عن الرجل ينتهي الى
لواء القليل في الطريق فيريد ان يتنفل وليس معه اثناء ولواء في وعادة قل
هو اختل رجع غسله في لواء كيف يصنع قل ينضح بكف يده وكفا
من خلفه وكفا من يمينه وكفا من شماله ثم يتنفل وفي معناه اخبار لغير آخرة
ينضح اربع اكف خلفه وامامه ويمينه وشماله لكن انما يحسن الركوع اليه
تأييدا بل دلالة اذا كان الظاهر منه كون ما ذكره من نضح الاكف الاربع
علما بالحدوث لا يمنع ثانيا في رفعه وتبريره في ذلك ببيان ما يمنع من
وجودها من نضح الاكف وليس ظاهري في ذلك اذ يحتمل قويا بعد تسليم ظهوره
في كون النضح للذكر علما لمنع النسالة عن الرجوع الى ذلك ضمن جهة
كونه مستعملا في رفع الخبث وازالة عين النجاسة للوجود في يده كما لا يخفى

الغالب في ذلك الأزمنة من إزالة النجاسة عند الغسل مع ان علاج للنسج
 بذلك مما يعيد ارادته ليعد قعه بما ذكره بعضهم من الوجهين احدهما رش الماء
 على الارض ليسرع جذبها للماء للفصل فلا يتعذر الى الماء او تجتمع اجزاء
 الارض فتتمنع عن انحدار الفسالة اليه ولثاني بل الجسد بالماء من البهائم
 الاربع حتى يكون وصول الماء الى البدن اسرع من وصول الماء الى الوهادة
 بناء على ان المراد النضح على البدن لا حوله على الارض من ناحية الوهادة
 لان رش الماء على الارض اولى بان يكون سببا لبطوء جذبها للفسالة بل ربما
 يؤثر في سرعة وصولها الى الماء الا ان ينزل ذلك على قطعة خاصة من
 الارض وبما يكون قبولها لا ابتلاع الماء مع الابتلال اكثر والا فرش الماء
 على الارض غالبا توجب اشتدادها للفتنى لسرعة نزول الفسالة ولا يوجب
 اجتماع الاجزاء الارضية وعلوها من سطح الارض على نحو يمنع من وصول
 الماء الى الوهادة كما ان بل الجسد غير نافع بل خشية العود معه اكثر مع الفصل
 القهري بحسب الزمان اللازم من اخذ الماء من الوهادة تدريجا وصبه على اعضاء
 الغسل ترتيبا حسبما هو القروض في السؤال من عدم التمكن من الارغاس
 فيها والحاجة الى الغسل في ناحيتها وانما ينفع ذلك في ما لو اراد صب الماء
 على جميع البدن دفعة واحدة ليكون بل الجسد سببا لسرعة جريان الماء على
 الاعضاء مع احتمال ان لا يكون المراد من هذا العلاج منع الفسالة عن الرجوع
 الى الماء بل دفع فساد الماء للوجود في الوهادة بفساد الفسالة الراجعة اليه من
 جهة جريانها على الارض وحل الكثافة والتراب معها ليكون غرض السائل
 مطالبة العلاج لهذا الفساد للتدفع بنضح الماء على حول الوهادة قالوا انصاف
 ان الرواية مجملة لا تصح للتأييد فضلا عن الدلالة وكالاخبار الناهية عن
 الاغتسال بفسالة الحمام معللا باغتسال الجنب وولد الزنا والناسب لاهل

البيت وهي كما ترى لا ظهور لها كما فهم في كون احتسال الجنب علة تامة
للنع قلعل غسل مجموع للذكورين علة له ولولم ذلك فلا دلالة فيه على
مناط للنع هو نفس استعمال الماء في رفع الحدث اذ يحتمل كما احتمل في
الصحيح للتقدم كون للمناط استعماله في رفع النجاسة الواقع غالبا عند الغسل
او نجاستها بالملاقات كما يشهد بذلك تضمن كثير منها على التطهيل بأشياء
غسالة الحمام على غسالة اليهودي والنصراني والمجوسى والنصاب لاهل
البيت وهو شرهم مع ان مثل ضم ولد الزنا والزاني والجنب بالحرام ربما
يشعر بان النهي للتنزيه لكون الماء يشتمل على مرتبة من القذارة والنجاسة
بواسطة استعمال للذكورين فيكون الاخرى الاعراض عنه واختيار ما ليس
فيه هذه القذارة للعنوة للنافية لمقام التطهير كما يشهد بذلك خبر علي بن
جعفر عن ابي الحسن الرضا (ع) قال من اغتسل من الماء الذي اغتسل فيه
فلا يلومن الا نفسه فقلت لابي الحسن ان اهل المدينة يقولون فيه شفاء من
العين فقال كذبوا يغتسل فيه الجنب بالحرام ولما زالوا والنصاب الذي هو شرهم
ومن كل خلق ثم يكون فيه شفاء العين وقول احدهما في خبر محمد بن مسلم
قال سئل عن ماء الحمام قال ادخله لمزار ولا يغتسل من ماء اخر الا ان
يكون فيه جنب او يكثر اهله فلا يدرى فيه جنب ام لا فليس في اللبن
ما يدل على عدم الجواز الا رواية عبد الله بن سنان لو تم ظهور النهي فيها
في التحريم وظهورها في عدم استناد النع الى تلوث بدن للغسل بالنجاسة
كما هو الغالب وكون ظهورها في ذلك اقوى من ظهور لاطيقات في الجواز
والا فبعد ظهورها في ذلك لا يجدي مع المعارضة بظهور لاطيقات التي
يمكن دهمى اظهرتها في الجواز عنها في النع هذا كله مع ما عرفت من عدم
ظهورها في التحريم بل ظهورها في الكراهة قالوا انما انه ليس في اللبن

دليل ظاهر او صريح في النع فالأقوى هو الجواز وفاقا للمعكي من جملة
 الحل في السرائر والفاضل في التواعد واللتحى والتعريب والمختلف والشهيد
 في الذكرى والسالك والمحقق الثاني وغيرهم للاصل والاطلاقات بل في بعض
 الاخبار الآمرة بنضح أربع أكف ما هو كالصرح في الجواز من قوله وان
 كان في مكان واحد وهو قليل لا يكفيه فلا عليه ان يغتسل ويرجع للماء فيه
 فان ذلك يجزيه بناء على ما هو الظاهر من كون للراد من رجوع الماء ما يتحقق
 في أثناء الاغتسال لتحقيق الماء للستعمل برجوع الغسالة الى الماء القليل
 ويكون استعماله ثانيا استعمالا للماء للاستعمل والا فان كان للراد الرجوع بعد
 تمام الغسل كان الاجزاء من جهة عدم استعمال الماء للستعمل في رفع الحدث والظاهر
 هو الاول لان الحكم بالاجزاء الاغتسال من ذلك للماء القليل له انما يناسب
 ما اذا كان للماء الرجوع مما يستعمل ثانيا في هذا الغسل بان كان الرجوع في
 الاثناء والا فالحكم بالاجزاء مع الرجوع بعد الفراغ انما يلاحظ بالنسبة الى
 غيره لا اليه لان اغتساله حينئذ انما وقع بما ليس فيه من الستعمل شيء نعم
 الظاهر منه ان هذا الاجزاء انما يكون مع عدم كفاية للوجود في المكان
 الارتماس فيه وان كان قليلا لانه الظاهر من توصيف القليل بعدم الكفاية
 للقصود منه عدمها ارتعاسا والا فالقروض كفايته بنحو الترتيب ومقتضاه
 عدم الاجزاء مع الكفاية بنحو الارتعاس الذي لا يكون الاغتسال معه بالماء
 للستعمل ومن هنا يمكن استشعار النع منه وان الترخيص في ذلك حينئذ
 لمحض الضرورة كما يشعر به قوله فلا عليه ان يغتسل والا كان للناسب قوله
 له ان يغتسل وعلى كل حال فقد ظهر ان الدليل يعتمد عليه في النع فالاطلاقات
 الكثيرة السليمة من المعارض كافية في الجواز وان كان الاحتياط في ترك
 ثم انه لو قلنا بالنع فالدار فيه على ما يساعد عليه دليل النع من عدم جواز

الاغتسل بما يغتسل به ولا يزمه عدم التعدى الى الكثير لانه مما يغتسل فيه
 لا به والا لزم للنعم من الاغتسل في البحر لو اغتسل فيه واستدل بذلك على
 الجواز في الكثير في محكي للعتبر لكن في جعل مجرد الكثرة منشأ لعدم
 صدق الاغتسل به بل الاغتسل فيه نظر فان للناط وان كان ما ذكر الا
 ان منشأ تحققه ليس مجرد القلة ولا منشأ تحقق الاغتسل فيه مجرد الكثرة
 فان الظاهر ان مرادهم من الكثير هو الكرفان كان مجرد الارعاس فيه
 من الاغتسل فيه لانه فلا يوجب قصان لاء عن الكر بمقدار يسير صدق
 الاغتسل به لا فيه لو ارعس فيه بل كان استعماله في الغسل ايضا اغتسالا
 فيه كما في الكر وان كان اغتسالا به كان في الكر ايضا كذلك لان زيادة القدر
 الزائد لا تقتضي ذلك فان صدق الاغتسال به صدق فيهما وان لم يصدق لم
 يصدق فيهما ولا مدخله لحض القلة في صدق الاغتسل به ولا مجرد الكثرة
 في صدق الاغتسال فيه فلو فرض انه صب على البدن في غسل كل عضو من
 اعضاء الفسل كرا من لاء صدق على لاء للفضل من اعضاء الفسل انه
 ماء اغتسل به وان كان كثيرا وان كان للباط هو الارعاس لزم عدم صدقه
 في القليل اذا ارعس فيه فالكثرة والقلة لا دخل لهما في صدق الاغتسل به
 او فيه بل للدار على صدق الاغتسال به عرفا انما تحقق فلو فرض صدق
 الاغتسال فيه مع الارعاس في ما هو اقل من الكر لم يحكم بالنعم كما يحكم به
 مع فرض صدق الاغتسال به في الكثير وما ذكرنا يظهر الوجه في جواز
 الاغتسال بما يقع فيه بعض القطرات للتنفضة من بدن للغسل بل كل قليل
 من لاء للتعامل اذا امتزج بما لا يصدق عليه انه ماء مستعمل وان كانت
 مساويا له في القدر لان للدار كما عرفت صدق الاغتسال بما اغتسل به ومع
 الاضمحلال المقصود منه هنا انما صدق اسم المستعمل ولو مع عدم الاضمحلال

بحسب الحكم اما اعدم تصورہ بین الذی وجہہ او لعدم تحقیقہ کذا للساوی
قدرا لا یدق التوضوہ والاغتسل بما اغتسل بہ نعم ربما یشكل الحكم
فی للساوی بمنع عدم صدق الاغتسل لان الاغتسل بہ مرۃ حاصل قطعاً
فاية الامر عدم انحصار الغسل بہ بخلاف الیسیر للستهک فی الكثير لعدم
صدق الاغتسل بہ مرۃ لکن یدفعہ ظهور دلیل للثبوت فی عدم جواز الاغتسل
بما ینحصر فی الماء للاستعمل ولا انحصار مع التركيب منهما بنحو التساوی
الا ان یقال ان المقصود من الاغتسل مجرد الاستعمال فی الغسل وهو حاصل حقيقة
مع ضم غیر للاستعمل بہ وطی ای حل فلا ینبغي الاشکال فی الجواز فی مثل
القطرات للنتضعة من بدن للغتسل او من الارض الی یغتسل فیہا فی الاناء
لعدم صدق الماء للاستعمل فی الجنابة مثلاً علی ماء الاناء ویدل علی ذلك
ایضاً صحیحة فضل من یسارق مثل ابو عبد الله عن الجنب یغتسل فینضح
من الارض فی الاناء فقال لا بأس هذا ما قال الله عز وجل ما جعل علیکم فی
الدین من حرج وصحیحة ٥٤١ باب بن عبد ربه عن ابی عبد الله فی الجنب یغتسل
فیقطر للماء من جسده فی الاناء وینضح للماء من الارض فیصیر فی الاناء انه لا
بأس بهذا کله وصحیحة عمرو بن یزید قلت لابی عبد الله اغتسل من الجنابة
فی مقتل یال فیہ ویغتسل فیہ من الجنابة فیقع فی الماء ما ینزو من الارض
فقال لا بأس لکن یحتمل فی هذه الروایة نفي البأس من حیث احتمال نجاسة
الماء الی یستعمل فی الغسل بوقوع ما ینزو من الارض لاحتمال وقوعه من
للوضع الی یال فیہ لا من حیث وقوع بعض ما استعمل فی الغسل من
الارض وروایة سماعة عن ابو عبد الله انه قال اذا اصاب الرجل جنبه قرار
الفصل فلیفرغ علی کفیه فلیسسلهما دون للرفق ثم یدخل یدہ فی اناثہ ثم
یغسل وجهہ ثم لیصب علی رأسه الی ان قل فاما انتضیح من مائه فی اناثہ بعد

ما صنع ما وصفت فلا بأس به ولا جُلُّ هذه الاخبار او بعضها صرح الصدوق في ما حكى عنه في من لا يحضره الفقيه بنى البأس عما وقع فيه ما ينزوم من الارض او سال من بدنه الى الاناء مع انه يقول بالنعم بل ربما يستظهر ذلك من الشيخ في التهذيب حيث ذكر جملة من الروايات الدالة على ذلك من غير تعرض لردّها ولا تناويلها مع تصريحه بالنعم من الاستعمال فيظهر من ذلك ان القطرات للتبضع من البدن او الارض الى الماء للغسل منه خارج من محل الكلام في الماء للاستعمال هنا حيث انهما مع قولها بالنعم ذهبا الى الجواز في ذلك كما تدل عليه عدة من الروايات فلا وجه لما عن القاض من انه لو قاطر الماء من رأسه او جانبه الايمن قصاب للأخذ منه لم يجز استعماله في البقي عند اللانين من الاستعمال لانه يصير بذلك مستعملا لما عرفت من تصريح الصدوق بالجواز وظهور ذكر الشيخ لذلك الاخبار مع عدم تعرضه لها بتأويل او رد او بيان معارض في ذلك بل ربما يشعر ذلك بأنه ليس من الماء الاستعمال عنده فكيف ينسب الى اللانين طرا عدم جواز استعمال مثله مع ما في تعليقه ما عرفت من منع صدق كونه مستعملا بمجرد وقوع بعض القطرات في الاناء ثم انه يظهر من جملة من كلمات الاصحاب الخلاف في اعتبار انفصال الماء عن بدن للغسل في صيرورته مستعملا بالنسبة الى نفسه او غيره وعدم اعتباره مطلقا فمن العلامة في المنتهى الجزم بعدم اعتبار الاتصال بالخروج او الانتقال من محل الارتكاس الى غيره او مفارقة الماء عن البدن مع الصب في واحد منهما وعنه في النهاية التردد في صيرورته مستعملا بالنسبة الى غيره مع عدم الاتصال مع الجزم بصيرورته مستعملا بالنسبة الى للغسل وان لم يخرج حيث قال واذا انفص الجنب في ماء قليل ونوى فان نوى بعد تمام انفجاسه فيه واتصل للماء بجميع البدن ارتفع حده وصار مستعملا للماء وهل يحكم باستعماله في حق غيره قبل

اقصاله يحتل ذلك لانه مستعمل في حقه فكذا في حق غيره وعدمه لان
للاء ما دام مترددا على اعضاء للتطهر لا يحكم باستعماله وربما ينزل كلام
الشهيد في عكس الذكري على اعتبار الاقصال في خصوصه للفصل حيث
قال ويصير للاء مستعملا باقصاله عن البدن فلو نوى الارتكاس في القليل بعد
تمام الارتكاس ارقم حذو وصار مستعملا بالنسبة الى غيره وان لم يخرج فان
تفريع صيرورته مستعملا بالنسبة الى غيره قبل الخروج يناقض بظاهره
ما فرعه عليه من صيرورة للاء مستعملا باقصاله عن البدن فان مقتضاه
عدم صيرورته مستعملا في حق غيره الا بعد الخروج او انتقاله تحت للاء الى
محل اخر غير ما ارتكس فيه فبوجه ذلك بان اعتبار الاقصال في كلامه انما
هو بالاضافة الى قس للفصل دون غيره وان كان ظاهر العبارة بهما وان
كان ربما يوجه بان مقصوده من الاقصال اقصاله من حيث الاستعمال
الحاصل للفصل على معنى ان تحقق الاستعمال الحاصل للفصل معتبر في صيرورة
للاء مستعملا وان لم يفرق البدن فلا يناقض التفريع وعلى التوجيه الاول
فهو مفصل في اعتبار الاقصال بين للفصل وغيره فيعتبر في الاول دون الثاني
وفصل بهذا التفصيل في العالم حيث قال والتحقق ان الاقصال انما يعتبر
في صدق الاستعمال بالنظر الى للفصل فادام للاء مترددا على العضو لا يحكم
باستعماله بالنسبة اليه والا لوجب عليه افراد كل موضع من البدن بآء جديد
ولا ريب في بطلانه والاخبار ناطقة بخلافه والبدن كله في الارتكاس كالعضو
الواحد واما بالنظر الى غير للفصل في صدق الاستعمال بمجرد اصابة للاء لا محل
للفصول بقصد الفصل وحينئذ قال بجه صيرورة للاء مستعملا بالنسبة الى غير للفصل
بمجرد النية والارتكاس وتوقفه بالنظر اليه على الخروج او الانتقال انتهى والذي
يعليه التامل في ما تقدم انه لا وقع لجملة من هذه الكلمات في القام لان ما يمكن

الاستدلال به على النع من الاغتسال على ما عرفت انما هو رواية جديده بن
سنان بعد تسليم ان الذبي فيها للتحريم ولو بقرينة العطف الذي قد عرفت
مافيه وان جهة النعي مجرد استعماله في رفع الحدث لا من جهة رفع الخبث به
لاجل تلوث بدن المجنب قالوا ببقايا اللئ وان المراد من التوضوء ليس خصوص
الوضوء الا لم يكن دالا على النع في الغسل بناء على ان المراد من اشباهه اشياء ما يغسل
به الثوب او يقتسل به من الجنابة من اقام الماء بعطف الاشياء على الضمير
المجرور في قوله منه او اشياء ما يقتسل به من الجنابة مما يقتسل به من الحيض او
الاستحاضة ونحوها ظراً الى لزوم اعادة الجار عند العطف على الضمير المجرور
مع عدمها على الاول وذلك بان يكون النع من التوضوء كناية عن مطلق
التطهير لرفع الحدث او له ورفع الخبث بناء على النع فيه ايضا او بان يكون
الغسل هو المراد من قوله واشباهه اي اشياء الوضوء وهو الغسل بجميع
اقسامه الرافعة للحدث بناء على رجوع الضمير الى الوضوء للاستفاد من قوله
لا يتوضأ ظنير اصدلوا هو اقرب لتتوى وهذه لا تدل الا على النع بالنسبة
الى غير الغتسل لان الظاهر منها انه لا يجوز الاغتسال بما يقتسل به من
الجنابة وهو لا يشمل الا اغتسال الغير به دون قس هذا الاغتسال المحقق
لموضوع ما يقتسل به وليس في الدين عنوان للماء للستعمل في رفع الحدث
حتى يبحث في ان الاستعمال يتم بتحقيقه وانما يقتل فيه الاقتصال بالنظر الى
للتغسل او غيره اولا يعتبر اصلا وانما وقع ذلك في كلمات الاصحاب وللدار
على ما اخذ في موضوع الدليل والدليل لا يشمل الا النع من اغتسال الغير
بما يقتسل به من الجنابة الغير الشامل للاغتسال للنع لموضوع هذا العنوان
واما صحيح ابن مسكان فقد عرفت انه لا يدل على النع اصلا ولما لم
يستدل به غير واحد من المأمنين وانما ذكره بعضهم في مقام الاشعار والتأيد

وفد تقدم اجاله وعدم الاشعار فيه فضلا عن الدلالة واما الروايات الدالة على
 نفي البأس عما ينتضح فيه من الفطرات للنفسلة عن اللاء التي يختل فيه .
 فقد عرفت ان موضوعها خارج عن محل الكلام لان نفي البأس من جهة عدم
 صدق الاعتسال بما يعتسل به وليس في اللبيل ما يعم بعنوانه لاعتسال في
 الفصل ابتداء ولو مثل عنوان للاعتسال حتى يتكلم في ما يعتبر في صدقه واما
 ما في صدر رواية بن سنان من قوله لا بأس بالوضوء بالماء للاعتسال فقد عرفت
 انه في مقام الاحمال لا في مقام بيان مله للوضوء والمط للامتنع والجواز وللدار
 على الجملة للفصلية بها التي استدلو بها على حكم للقيام وهي لا تشمل كما
 تقدم قس الاعتسال الذي يتحقق به عنوان ما يعتسل به بل لو سلم وجود
 ذلك ولو بملاحظة ما في هذه الرواية من جعل للوضوء ابتداء للماء للاعتسال
 فهو ظاهر في ان الحكم انما يعطى بلحاظ استعمال ما استعمله الغير لا قس
 هذا الاستعمال الذي به يكون للاء بعدئذ ما مستعملا لا اقل من عدم ظهوره
 في الشمول له وان لم يكن ظاهرا في خصوص ما استعمله الغير فهذا الاستعمال
 الوارد على اللاء الذي لم يكن مستعملا في رفع الحدث قبل مما لا يتكفل
 اللبيل لحكمه اما لظهور اللبيل في غيره او عدم ظهوره في شموله له باطلافه
 اذ لمتنع عن هذا الاطلاق مجال واسع الا ان يحرج اليه ذيل اللبيل بتنقيح
 للناطق ولا مناط منفتح كما ترى يكون اللبيل ظاهرا في كون الحكم بلحاظه
 حتى يلحق ما هو خارج عن موضوع اللبيل به بوجود للناطق فيه فلا موقع
 بعد لبحث في ان اللاء للاعتسال في غسل عضو مثلا هل يصح استعماله في
 غسل العضو الآخر قبل الاقصال لعدم صدق الاستعمال مع عدم الاقصال
 عن البدن اولا يصح مطلقا وهكذا الكلام في غسل الامة الباقية في العضو
 التي لم يصل اليها للاء فيبقى جواز صرف اللبيل الذي على العضو فيه وعدمه

على اعتبار الاقصال في صدق الاستعمال وعدمه الى غير ذلك مما ذكره من
 القروم التي تشعب من اعتبار الاقصال في صدق الاستعمال الذي به
 يتصف للاء بعد تحققه بكونه مستعملا لتحقيق ما هو للوضع القليل للنسب
 وهو عنوان للاء للاستعمال ثم لو سلمنا ثبوت القليل لنفس هذا الاستعمال
 اطلاقا او مناطا فلا ينبغي التأمل في ان القصد الخارجى انما يتعلق بفسل
 للوضع الذي يراد غسله بما يصب عليه جملة لا غسله باكمل ما يتحقق به
 الفصل من مرور للاء عليه ولو بالمرقة التي تحصل بالتدخين ويبقى الدقيق زائدا
 غير مستعمل فيه فلو اضل عضوا منه بمقدار من للاء يكفيه اقل من ذلك
 كان الزائد للفصل عن للوضع غير مستعمل من جهة تحقق الغسل بما دونه
 ولا ضل كل جزء منه بجزء من للاء بنحو التوزيع ليكون كل جزء من للاء
 مقصورا على جهة من العضو لا ان يكون كل للاء مفسولا به كل جزء جزء
 من ذلك العضو فان ذلك كله خلاف ما يقصده للاستعمال في مقام الاعتدال
 وخلاف ما هو للنساق من للاء للاستعمال فانه هو للاء للصوب على المحل
 للفسول جملة فكل جزء من المحل مفسول بجملة للاء لا بجزء منه واف غسله
 حتى لا يكون استعمال للاء في كل جزء مسبوقا باستعماله في الجزء الآخر بل
 استعمالا للاء في غسل محله ابتداء لان للفروض ان اجزاء للاء تتوزع على
 اجزاء المحل بحسب الاستعمال وينتد يشكل الامر في ما لو قصد ابتداء
 غسل موضع من مواضع الفصل بجملة من للاء ثم بدا له استعمال ذلك للاء
 في موضع اخر متأخر عنه بحسب الترتيب من غير استعمال للاء جديد كالوغل
 رأسه بمقدار من للاء جملة بحيث كان القصد متعلقا بغسله بذلك للاء بخصوصه
 ثم بعد الفصل قصد ثانيا استعمال ذلك في غسل شيء من الجانب الايمن
 من حيث انه استعمال واحد للاء في موضعين وان كان بقصدتين متدرجتين

فليس استعماله في غسل العضو للتأخر استعماله للمستعمل او استعماله ان
لتمتلك القصد اولا يقصد عضو مميّز شرعا بحسب مرتبة الغسل عن التي
قصد ثانيا يقصد جريد غسله بذلك الماء فيكون غسل للوضع الثاني كغسل
شيء اخر اجنبي بذلك الماء وذلك من جهة التيز والترتيب بين الاعضاء
واعتبار كل منها مستقلا في مقام الغسل فاستعمال الماء التي قصده اجزاء
غسل للوضع السابق بقصد اخر لا حق في غسل للوضع الاخر للتأخر عنه
بارتبة استعمال الماء للمستعمل وعلى اى حال فالظاهر بعد البناء على عدم رفع
الحدث به جواز ازالة الخبث للاصل والاطلاقات وعدم ما يوجب الخروج
عنها سوى ما قد يتوهم من دلالة رواية جديده بن مسعود على ذلك
بناء على ان المراد من التوضوء مطلق التطهير وان كان من الخبث لكثرة
اطلاق التوضوء على الاستنجاء وعدم ثبوت الحقيقة الشرعية في ما عدى
لفظ التوضوء من سائر الاشتقاقات لكنه يندفع بعد تسليم شيوخ اطلاق
التوضوء على مطلق التطهير بظهور الرواية بقرينة مقابلة تلك الفقرة
بقوله ولما الذي يتوضأ منه الرجل فيغسل به وجهه ويده في اناه نضيف
فلا بأس ان يأخذه غيره ويتوضأ به بعد جعل الفقرتين تفصيلا لما تقدم
من قوله لا بأس بالتوضوء بالماء للمستعمل في ارادة خصوص التوضوء دون
مطلق التطهير مع انه لو سلم ارادته في المقام فلامنع من اطلاقه بحيث يشمل
ازالة الخبث ايضا بحال واسع لان القدر للثيق منه في مقام التغاطب هو
التطهير للحدث ولم سلم الاطلاق فهو معارض بالاطلاقات السابقة للخدمة
عليها الاقوائية بظهورها في الاطلاق من ظهوره فيه ولو سلم التساوي فليرجع هو
استصحاب الجواز مع التوقف ومع التخيير يؤخذ بتلك الاطلاقات فلامنع من
لامنع هذا مضافا الى الاجماع التي ادعاء الفاضل في محكي للذهبي وولده فخر

الحقّين في شرعه، نعم ما ادعاه العلامة هو الاجماع على جواز ازالة الجنابة
 بالاستعمل في رفع الجنابة ولعله لا خصوصية فيه وانما ذكره من باب التمثيل
 ولذا كان مورد الاجماع الذي ذكره القنبر هو الجواز بالاستعمل في رفع الحدث
 الا كبر الظاهر في انه هو الذي ادعاه والده ثم ان الوضوءات للسنة مشهولة
 لهذا للنعم مطلقا من غير قربين الراجع والبيع وغيرهما وذلك لان
 الرضوء حقيقة واحدة يعتبر فيها ما يعتبر وانما يختلف اثرها بحسب اختلاف
 مواردنا من حيث الاستعداد لقبول تأثير هذه الحقيقة رفعها وباحة او شدة
 في الطهارة كما في الرضوء التجديدي او خفة في الحدث كما في وضوء الحائض
 والجنب فاذا اعتبر في تحصيل هذه الحقيقة ان لا يكون الماء مستعملا في
 رفع الحدث سابقا لم تحصل مع استعماله وللسنون منها وغيره على شرع سواء اذ
 لا تعدد فيه حتى يثاني اعتباره في وضوء دون وضوء واما الافضل للسنة فربما يلحق
 بها بعدم القول بالفصل فان تم ذلك فهو والا قلنهي من الرضوء لا يشمله
 وان كان المراد به مطلق للتطهير من الحدث او مطلقا وان كان من الخبث
 بقى شيء ينبغي التضرع له وهو ان الاستعمل في الغسل الفاسد هل يكون
 مشمولا لدليل النعم او يختص بالاستعمل في الصحيح فيه اشكال من صدق
 استعماله في الغسل وعدم صحة سلبه عنه وان لم يرتفع به الحدث لقساده
 لان الصحة والقساد حكمان طاريان على الموضوع المنقسم اليهما فالغسل حاصل
 وان لم يقع ضعيحا لفقد شرط من شروط الصحة بعد فرض وقوعه بقصد
 الغسل فيصدق على ما اعتزل به من الجنابة في مكان مقصوب مثلا انه ماء
 يقتل به من الجنابة غاية الامر ان الاعتسل لم يقع مؤثرا لها الا بالمرغوب منه
 من رفع الحدث ومن انصراف ما يقتل به من الجنابة الى خصوص الرفع
 للحدث او عدم اطلاقه لتشمل للعرض فيه فتعجب الجواز فيكون للدار

في النعم من جهة الاستعمال الصحيح المؤثر شرعاً في رفع الحدث وعلاجه فلا
 نهى المالك عن الاعتدال بمائه فتارة يكون الغرض منه الاستعمال قصد
 رفع الحدث واخرى للنعم من رفع الحدث به والتوصل اليه باستعماله فيكون
 للبغرض له هو ارتفاع الحدث به دون مطلق الاستعمال فان كان النهي على
 النحو الاول لم يمكن موثراً في انسلاب القدرة على النهي لتمكنه من الاستعمال
 بهذا العنوان بعد النهي كما كان متسكناً قبله غاية الامر انه يقع الاستعمال
 منه محرماً لا يترتب عليه اثر لكونه تصرفاً غير ماذون فيه من المالك بخلاف
 ما لو كان على النحو الثاني فانه بعد هذا النهي لا يتمكن من رفع الحدث
 به ويكون اثر النهي انسلاب القدرة على الفعل للنهي عنه وان لم يكن
 النهي باقياً بعد ارتفاع القدرة عنه بنفس النهي فان النهي قد يكون
 بفرض الزجر عن الفعل واحداث الصارف في نفس الغير من ارتكابه وقد
 يكون بفرض ارتفاع القدرة بالرة من متعلقه بمجرد تعلقه بحيث لا يمكن
 معه شرعاً بل عقلاً من ايجاده وهذا غرض صحيح ربما يذهب الناهي الى النهي
 تفصيلاً لهذه القائمة لان الغرض من النهي لا ينحصر في احداث الزجر النفساني من
 ارتكاب للنهي عنه بالاختيار بل قد يتعلق باخراجه من تحت القدرة بنفس
 النهي للقطع عنه بعد التعلق لاجل ارتفاع القدرة بنفس تعلقه للناعم عن
 بقائه لاحتياجه في هذه المرتبة اليها كما يحتاج في حدوثه اليها للقروض ثبوتها
 فيه في الزام وذلك لان الفعل المؤثر في اثر مرغوب ربما يكون كذلك ولو
 مع النهي عنه كما لو نهى المالك او الشارع ازالة الخبث بماء فان الازالة تحصل
 بالاستعمال وان وقع محرماً وربما يتوقف تأثيره على شرط يمنع حصوله بذلك
 الشرط مع النهي عنه والافضل للتأثير في رفع الحدث كذلك قلنا نهى المالك
 من رفع الحدث به على ان يكون لا يكره ارتفاع الحدث بمائه او نهى الشارع

اجتماع من رفع الحدث به محترم مثلا قن الذي حيث قد مجرد تعلقه بما
يكون مقدورا قبله يؤثر في امتناع الغسل للأثر في رفع الحدث شرعا وعقلا
بعد الذي لعدم التمكن من قصد التقربة للمنفعة وانتفاء شرط اباحة الماء
كما لو كان هناك سبب تكويني آخر يؤثر في خروج الفعل من حيز القدرة
فهو الشارع أصالة أو تبعا في الحقيقة سبب تكويني يؤثر في ان لا يتمكن
للشكاف من رفع الحدث بذلك للماء أبدا وان لم يكن الذي باقيا لارتفاع
القدرة بعلقه لان للأثر في الامتناع الأبدي هو نفس حدوث التعلق الكافي
في صحة القدرة على الفعل قبله وما لا يتمكن منه شرعا لا يتمكن منه عقلا
فما يقع من الاستعمال انقولا بترتب عليه فائدة ولا يؤثر في اثر ولا يكون
محرم كما في الوجه السابق لان المحرم انما هو للأثر في رفع الحدث دون
سائر الاستعمالات وحيث فلا يكون للماء الذي ارتس فيه مع نهي لذلك مما
اعتزل به من الجنابة بعد البناء على ان العبرة برفع الحدث كما هو للقروض
ومما ذكرنا يظهر بطلان نوح انه اذا لم يصير مستعملا فيصح فيرفع الحدث
قن الذي اثر في امتناع ارتفاع الحدث ولاجل ذلك لم يصير مستعملا وعدم
صيرورته كذلك لعدم التمكن من الغسل الصحيح الرفع للحدث لا يوجب
الصحة وارتفاع الحدث لانه انما نشأ عن الفساد الناشئ عن عدم القدرة
على ارتفاع الحدث فهو لازم عدم ارتفاعه شرعا وعقلا فكيف يكون ارتفاعه
لازم له فعدم تحقق الاستعمال بدورا انما مدار تحقق الارتفاع للحدث وعدمه وليس
بدور الارتفاع وعدمه مدار تحقق الاستعمال وعدمه فاذا لم يرتفع الحدث لعدم
القدرة على رفعه لم يصح غسله واذا لم يصح لم يكن مستعملا ولا مسبيل
الى الرجوع بانه اذا لم يكن مستعملا فيصح واذا صح فيرفع الحدث فيحرم
فلا يصح وهكذا هذا اخر ما اردنا ابراده في هذه الرسالة والحمد لله أولا واخرا
والصلاة على نبيه وآله الطاهرين

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله والصلوة على نبيه محمد وآله وبعد فهذه رسالة تتضمن ايام
للسائل للتعانة بالكر التي تسترعى التدقيق فيها من الوجهة النظرية والكلام
فيها يقع في اربعة مباحث

للبحث الاول

لا خلاف ظاهراً نصاً وفقوى في ان لاء المحقون الكسر لا ينجن
بعلامات النجاسة الا اذا تغير احد اوصافه الثلاثة بعلامتها وللشهور في مقداره
ساعة ان يكون كل من طوله وعرضه وعمقه ثلثة اشبار ونصف ووزناته الف
ومائتا رطل ومن الغنیه دهمى الاجاع على هذا الوزن ومن صريح جماعة
مدم الخلاف فيه ومستند الوزن مرسلة ابن ابي عمير عن بعض اصحابنا
عن ابي عبد الله قل الكرم من لاء التي لا ينجمه شيء الا ان ومائتا رطل
والشهور ان الارطل هي العراقية وان الرطل العراقي مائة وثلاثون درهما ولا
ينبغي التأمل في ان كلام الاصحاب في اللقائم ليس في تعيين ما هو اللعاطع
عند الشارع في لفظ الكراذ ليس من الاقباط التي لها حقيقة شرعية كما
يظهر احتمال من صاحب الجواهر بل في اللقائم العام من مفهومه التي لم
يلحق به وضع شرعي والاخبار وكلمات الاصحاب ناظرة الى تعيين هذا
اللقائم الخارجي لا تشخيص ما وضع له لفظ البكر وعمدة مستند للشهور
في تحديد الرطل بالعراق ان ابن ابي عمير وشايخه من اهل العراق وهو يقول
من بعض اصحابنا وعرف السائل مقدم على حرف هذا التكلم خصوصاً

إذا كان من الإمام العارف بحرف الخطاب مع عدم العلم بهدوره منه وهو
في المدينة واطلاق الرطل على العراقي بلا قرينة في رواية الكاظمي النسابة
عن أبي عبد الله قل فيها قلت ولم يسع الشئ ماء فقال ما بين الأربعين إلى
الثمانين إلى ما فوق ذلك فقلت له بأى الرطل قتل الرطل مكيل العراقي
حيث أطلق الرطل وأراد به العراقي قبل سؤال السائل ولولا سؤله لاعتد
على الإطلاق وعلى أى حال قالهم ليس الخوض في هذه الجهة وإنما ذلك
معرفة للرجوع عند الشك من حيث المفهوم أو للصدق

فنعول أن كان الشك في الكرية مفهوماً فالأصل يقتضي الطهارة
وعدم الاتصال باللاقات لأن ما دلل بمومه على طهارة الماء وعدم نجاسته
بملاقات النجاسة إلا مع التغير كقوله خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء
إلا ما غير لونه وقوله كما غلب الماء ربح الجيفة فتوضاً واشرب ونحو ذلك
يقتضي طهارة كل ماء وعدم تنجسه بملاقات النجاسة إلا ما علم خروجها وقام
الدليل على نجاسته بمجرد اللاقات وفي ما عداها يدرك في حكمه بموم العام فلا بد
من ملاحظة أن ما خرج يقينا بمفهوم قوله إذا بلغ الماء قدر كرم ينجسه شيء
لو كان له مفهوم أي مقدار وما عداها حكمة ثابتة بدلالة العام لأن التخصيص
بمخصص منفصل لا يعطى عنواناً للعام وليس للوضع في الدليل العام إلا قس الماء
لا للعنوان عنوان الكثير أو الكثرة لا ينفذ في إثبات حكم للماء مع الشك
في كونه للشبهة في المفهوم فدهوى أن الكثير أخذ جزءاً من موضوع العام أن
كانت بملاحظة قس الحصص للفصل فتساعدها واضح وإن كانت بمعاظ
دليل آخر أخذ به الكثير أو الكثرة عنواناً كما في قوله في الماء الذى دخلته
الدجاجة الواطئة العذرة لا تشرب منه ولا تتوضأ إلا إذا كان كثيراً فاعتبار

هذا العنوان في لستنى لا يوجب اعتباره في موضوع دليل اخر لم يستبر فيه ذلك واما قسم هذا الدليل الذى اعتبر فيه هذا العنوان في لستنى فلا ينفع بعد الاجال في مفهومه وعدم معلوميته بمحدوده وقبوده واجال هذا الدليل لا يسرى الى دليل اخر مبين فيؤخذ بمجموعه ويحكم بطهارة كل ما. الا ما لم نجاسته بمجرد للاتاقات من الدليل كدهوم الخبرين للتقدمين وغيره مما يدل على انهمال غير الكبر للاتاقات النجاسة ومن هنا يظهر انه لا وجه لجعل الاصل هو لا قعالم نظرا الى ان الاستفاد من بعض العمومات سببية للاتاقات للنجاسة ومانعية الكبر عنها فاذا شك في حصول الكبرية من جهة الشك في للفهوم وقد احرز للاتاقات كان للاء محكوما بالنجاسة لانه انما يتم لو لم يكن هناك عموم اخر لم يؤخذ الكبر او الكثير عنوانا في موضوعه والا كان مقتضيا طهارة للاء لان القرض عدم اعتبار عنوان فيه حتى لا ينفع في اثبات حكم للاء مع الشك فيه من جهة للفهوم وبمجرد حل العام على الخاص لا يقتضي ذلك لانه انما يحمل عليه في ما كانت الخاص دليلا عليه ووجه فضلية على حكمه وفي ما لا يكون دليلا عليه يترتب عليه حكم العام بحسب ظهوره للنفصل الذى يمنع من العمل به ظهور الخاص لقوته على ظهور العام في ما يكون دليلا عليه فعلا لان ظهور الخاص لا يرفع ظهور العام راسا وانما يمنع من الزكون اليه في ترتيب حكم العام على الافراد التى شملها دليل الخاص وكان دليلا عليه بظهوره والظهور للنفصل الثابت للعام بان على حاله فيرفع اليد عن العمل به بمقدار وجود ما يمنع على الافراد التى دلل الخاص على حكمها ولم خروجها عن حكم العام وما شك في اندراجها تحت الخاص ليس الخاص دليلا على حكمه فباخذ الظهور للنفصل الثابت للعام

لعدم مزاحة دليل الخالص في الأفراد للشكوك من جهة الشبهة في المفهوم
و مجرد اتحاد موضوع العام والخاص لا يقتضي ثبوت عنوان العام فيسرى
اجال الخاص اليه بعد انفصال ظهور العام وعدم اخذ العنوان قيدا في للوضع
من غير فرق بين مخالفة حكم الخاص لحكم العام كما في مفهوم قوله اذا بلغ
للا قدر كرم لم ينجمه شيء. وموافقته له كما في قوله الا ان يكون كثيرا قدر
كرم من اللا وقوله الا ان يكون حوضا كبيرا يستقي منه قات تخصيص
قوله خلق الله اللا طهورا لا ينجمه شيء بما اذا كان كثيرا قدر كراو
حوضا كبيرا يستقي منه او عدم كونه كرا الذي هو مفهوم الخبر للتقدم
لا يوجب ضرورة للا للوضع في قوله خلق الله اللا طهورا معناه عنوان
الكثير او الكرم حتى يكون الاجال في الكرم في جانب الخاص كية او
كيفية ساريا الى موضوع العام للتفصل فمفهوم العام حجة ولا معنى للرجوع
الى العام المخصص بذلك الخاص للتصل الجمل وقد عرفت عدم مناقت
ذلك مع قضية حل العام على الخاص اذ ليس معناه رفع اليد عنه الا في
ما علم اندراج في موضوعه بمجرد قيام التليل الخاص على حكم حجة من
الأفراد بل ما لم يعلم اندراج في موضوع الخاص بلحق الأفراد للعلوم اندراجها
في موضوع العام هذا اذا كان الشك في مفهوم الكرمية او كيفية من جهة
الجهل باعتبار اجتماعه وتساوي سطوحه وعدمهما واما مع الشك في للصدائق
فان كانت هناك حالة سابقة مطومة كما اذا كان اللا قليلا فعلا ثم شك في
بقائه على القوة وعدمه فاستصعب القوة جار اذا ساعد العرف على انحفاظ
وحدة للوضع وحكمهم بان هذا اللا كان قليلا سابقا وشك حالا في بقائه على
القوة وعدمه والا لم يجر لوضوح اختلاف للوضع للتعبير وحده في جريان
الاستصعاب وان لم يكن هناك حالة سابقة مطومة كما اذا وجد اللا دفعة

واحدة او وجد ندرجيا ولكن اختلفت حالاته بحسب الكرية والقلة ولم يعلم
الاساقى فرما يوجه جريان الاصل فيه بوجوه قاسدة كاستعجاب عدم وجود
الكر في هذا المكان فيرتب عليه عدم كرية للاء للوجود بناء على اعتبار الاصول
للتبينة واصالة عدم ثبوت الحكم الخاص للفرد للشكوك اندراجة تحته فيثبت له
حكم العام لكفاية عدم ثبوت حكم الخاص له في ثبوت حكم العام له او الرجوع الى
قاعدة للتفتي والناع قلن عنوان المخصص كالكثير والكر ونحوها من قبيل
للائع وعنوان العام من قبيل للتفتي فلذا شك في تحقق للائع فالاصل عدمه
وفساد هذه الوجوه واضح على التأمل مع عدم موافقته لمذاق من وجه
الرجوع الى العمومات بها واعترف بالاشكال فيها كشيخنا الانصاري قدس
سره حيث انه لا يرى حجة الاصول للتبينة بل من يقول بحجة الاصل
للتبينة لا يقول بحجة مثل هذا الاصل والحكم بعدم للائع بمجرد الشك
فيه من دون ان يكون له حالة سابقة كما هو القروض في اللقائم تمسكا بقاعدة
للتفتي وللائع مع ان الشك في اللقائم في مانعية للوجود لا في وجود للائع
وان كان الشك في مانعية للوجود يرجع دائما الى الشك في وجود للائع نعم
يمكن نفي الكرية بالاصل اذا لم يكن هناك حالة سابقة باصالة عدم تحقق
الاتصاف بینه وبين الكرية فيدخل في الاستثنى منه بعد كونه بلا عنوان
كما هو الخلل في كل مورد لم يؤخذ في الاستثنى منه عنوان كما لو امرز عدم
الخلة في الشرط للشكوك مخالفته للكتاب باصالة عدم تحقق الحالة بینه
وبين الكتاب ولا حاجة الى اثبات عدم كرية هذا للاء للوجود وما ذكر
ظهر خال الشبهة للوضعية والحكمة في مسألة الكر جميعا حيث تبين مما مر
ان الشبهة ان كانت في اللصداق يرجع الى اصالة القلة او الكثرة ان كانت
احدهما معلومة وان لا فان لم تكن هناك حالة سابقة املا رجعا الى اصالة

عدم الاتصاف بالكرية فيحكم بالأفعال وإن جهلت الحالة السابقة لتبادل الذلة والعكس مرة رجعتنا الى قاعدة الطهارة وإن كانت في المفهوم للشك في أصل الكر كما أوكفنا رجعتنا الى عموم خلق الله للآء ظهوراً ونحوه ثم انه لا بد ان يعلم انه في ما حكم بطهارة الآء بقاعدة الطهارة واستصحابها لا يترتب ما للكر والكثير من الاحكام والآثار فإذا اعتبرنا في غير الذكر ورود على السجدة ثم انحكم بطهارة للتنجس لو وضع في للشكوك كبريته بل استصحاب السجدة فيه جارم استصحاب الطهارة في الآء. وإيس ذلك من جهة ان القلة والكثرة امران وجوديان لم يحرز احدهما فيحكم بطهارته وعدم تطهيره بالنجس اذا وضع فيه كما وضع في الذكر والجارى بل لا بد من ذلك وإن كانت الذلة امراً عديماً باعتبار فصلها لان تلك الاحكام انما هي للكثير فلا يترتب الا بعد اراز موضوعها نعم يمكن ترتيبها لو احرزنا اللازمة من الخارج بين طهارة هذا الماء للشكوك كبريته وبين كبريته شرعاً على معنى ترتب ما للكرية الخارجية من الاحكام والآثار شرعاً بمبومات ادلة الطهارة لان القليل على احد للتلازمين دليل على الآخر ولا محذور في الاثبات بها لانها من الامارات ولا يفرق بين مثبتها وغير مثبتها فترتب تلك الاحكام كما لو احرزنا الكرية بامارة مستقلة (للبحث الثاني) في اعتبار الاجتماع والتساوى في السطوح وعدم اعتبارها مطلقة او في الجملة وقد اضطررت كملت الاصحاب في هذا للقام ومذهب الكلام فيه ان الذي عليه مدار الاعتبار هو ظهور ما دل على عدم افعال الكر بالملاقات فلا بد من النظر في ظهور قوله اذا بلغ الماء قدر كرم ينجسه شيء والكلام في الصغريات الخارجية مثل التغيرين للتواصلين بساقية ومثل مادة الحمام وصور اختلاف الجارى بحسب التنظيم والانهيار والواقف بحسب المصنف

والسفل أما يأتي بعد الفراغ عما هو مفاد دليل اعتبار الكرية ومعه لا يحصى
 من رعاية الدقة في انطباق ما هو للفاد على للصادق الخارجيه ولا يمتنى الى
 حكم العرف بالوحدة او التعدد فيها وان اتبعنا نظرم في تحصيل ما هو للنظام
 من الدليل فيحكم بالطهارة والكريه اذا اندرج للصادق في موضوع الدليل
 بالدقة العقلية وان حكم العرف جزوا بالتعدد وانهما منفصلا لان لا ربط
 لاحدهما بالآخر ولا يحكم بهما مع عدم الاندراج والانطباق وان حكم
 جزوا بالوحدة ومساواة الصورة للقروضة مع ما اذا كان للاء مجتمعا في وهاء
 واحد فن استفيد من الدليل ان للناط في الكرية اتصال للياه بعضها مع
 بعض على نحو لا يكون بين اجزائها فرقة وتخلل كان مثل في التفسيرين
 للتواصلين بساقية وان كانت في اقصى الضيق كرا حقيقة وحكم العرف
 بتعددتها واستقلال كل منها عن الآخر غير ضائر لان للرعى في الانطباق
 هو الدقة ونظر العرف متبع في تحصيل ما ينطبق دقة لا في تطبيق ما يتحصل
 عرفا وهكذا الحال في مختلف السطوح بجميع اقسامه فن حكم العرف في ما
 كان ليس هو للالك وفي ما لم يكن او كان على الخلاف غير ضائر في ترتيب
 الحكم الذي تضمنه الدليل وان استفيد منه الاحالة الى ما حكم العرف
 بوحدةه لزم الرجوع الى موارد حكم العرف بالوحدة ولزم احرار الواحد العرفي
 ومعه لا حاجة الى البرهان كما نجشمه شيخنا للرفض قدس سره على وحدة
 للاء مع الاتصال بساقية ونحوها بان احد اللاتين مع اتصال بعض اجزائه
 ببعض اجزاء الآخر يتصل كل منهما بجميع اجزائه بالآخر بجميع اجزائه لان
 كل جزء من اجزاء اللاتين متصل بالآخر قلنا فرض اتصال بعض اجزاء
 احدهما مع بعض اجزاء للاء الآخر اتصلت الاجزاء بعضها ببعض وصار
 للاتان ماء واحدا لان لا تعد مع للتعدد فن العرف حينئذ ان لم يحكم

بوحدة للثابتين لم ينفع هذا البرهان وإن حكم بها لم يمتنع اليه بل لو كانت
 مقتضى البرهان خلاف الحكم به العرف اخذنا حينئذ بحكم العرف
 لأن المناط في الوحدة شرعا نظر العرف لا نظر الدقة فالرجوع الى حكمهم
 بالوحدة وتشخيص موارد الوحدة العرفية عند الحكم بالسكزية مبنى على
 اثبات صفري وهي وحدة للثابتين عرفا وكبرى وهي ان للمناط في السكزية
 شرعا نظر العرف فإن حكموا بالوحدة او التعدد فلا اشكال والا رجعنا كما
 بينا الى عمومات عدم الافعال نعم ولو كان للمناط ذلك لم نأب عن الوحدة
 في جملة من الموارد كالثابتين للتصلبين بساقية وسيعة وللبياض المحبوسة في الحياض
 للقصول بينها بجائط مع اتصال اطل الماء والمحبوس في اناه يختلف سطوحه
 بالعلو والسفل بحسب وضعه وهكذا الجارى مع الاختلاف ونحوه كموارد
 حكمهم بالوحدة جزما من غير هذه الجهة كاختلاف للماء من جهة الاختلاف
 في الصنف او في الصفة فان الاختلاف في مثل هذه الامور لا يضر في الوحدة
 بنظرهم قطما كما لا يضر دقة والتي يعطيه التأمل في ادلة اعتبار الكر عدم
 اعتبار تساوي السطوح والاجتماع في محل واحد بل للمناط بلوغ للماء كما الى
 للدار المخصوص على ان يكون قطعة واحدة لا اتصال بين اجزائه بحيث
 يكون اضافة بعض القطعات الى بعض اضافة مائتين في وعائين منفصلين لا
 حلقة بينهما بوجه لظهور قوله اذا بلغ للماء قدر كذا لا يتجمعه شيء في ان
 الضابطة في افعال للماء بملاقات النجاسة وعدم افعالها بها بلوغ القطعة منه الى
 هذا الحد وعدمه فجميع للياه ما يتفعل منها بالملاقات وما لا يتفعل بجميع
 اقسامها واصنافها من الواقف والجارى متساوي السطوح منها ومختلفها بالعلو
 والسفل والتعظيم والانحدار مندرجا في هذه الضابطة الكلية فهي بين
 داخلة في للنطوق وداخلة في للفهوم اذ من الواضح ان للوضوع في للنطوق
 والفهوم واحد ابدا والوضوع هو للماء وقد قسم بحسب الافعال بالملاقات وعدمه

الى كـر لا ينفعل وفي كـر ينفعل فاذا كان للمحوظ في الموضوع في جانب للنطوق للاء
الواحد الع في التي تساوت سطوحه كان ذلك هو الموضوع لاحتالة في جانب
للقهوم فلان ذلك حينئذ اعتبار تساوى السطوح في القليل فاذا فرض عدم
بلوغ اللاتين المختلفين بالسطح كرا او التقديرين للتواصلين بساقية في ما اذا
كانا على نحو لا يحكم العرف بوحدتهما او يحكم باقصالهما من جهة الساقية
او بلحاظ تعدد المحل وان كان المحل واحدا دقة
بلحاظ الاتصال الحاصل بساقية او الجارية اذا كان على نحو
التسليم في صورة عدم الكرية لزم عدم الحكم بالنجاسة بالملاقات فتكون
هذه الاقسام شقان ثالثا خارجا عن للنطوق والتموم معا فلا بد حينئذ لنجاسة
للقليل من الواقف اذا كان مختلف السطوح مطلقا ونجاسة خصوص السافل
من الجاري اذا كان بنحو التسليم دون العالي للاجتماع على عدم افعاله
بملاقات السافل من التماس دليل اخر غير ما دل على اعتبار الكرية في
عدم الافعال وهو كما ترى فان حكم جميع الاقسام مستفاد منه والسر في
ذلك ان الظاهر من قوله اذا بلغ للاء قدر كرم ينجسه شيء هو الحكم بالافعال
وعدمه مع الكرية وعدمها على القطعة الواحدة من للاء ماى شكل كانت.
وبماى صورة تصورت فعناه ان القطعة المتصلة من للاء ان كانت بالغة قدر كرم تنفـل
بالملاقات والا اتممت فالقطعة التي كان مجموعها كرا لا يفعل سواء كانت
واحدة عرفا كاللاء المحبوس في الحياض والتقديرين للتواصلين اذا كان تواصلهما
على نحو لا يضر تعدد المحل بوحدتهما عرفا ولم تكن متعددة لاختلاف
في السطوح او لضيق في الساقية على نحو لا يخرج عن الاتصال العرفي . او
بالعلو على التسليم او الانحدار في الجاري وان قلنا بحكم العرف بالتعدد في
مثل هذه الصور وما لا يكون كرا ينفعل في جميع هذه الاقسام لان للدار

على بلوغ القطعة للتصلة من اللاء هذا للبالغ فالتقديران للتواصلان بساقية اذا كان مجموعها كراً لا ينفعل سواء اعتدل للثان او اختلفا فيتقوى كل من العالي والسافل بالآخر ولا وجه للحكم بنجاسة الاطى لو قص عن الكر كما من العلامة في التذكرة وتبعه غيره على ذلك فان صورة اختلاف السطح وعده اعتدال للثانين ان كانت خارجة من منطوق دليل الكرز من خروجها من للقهوه ايضا لو فرض قصاتهما عن الكر مع انه لا معنى - بنفذ للحكم بتقوى الاسفل بالاطى كما ذكره الفاضل فعلم الوحدة من جهة الاجتماع والتساوى في السطوح حسب ظهور الدليل - حكم سائر الوحدات التي عرفت عدم الاعتبار بها قطعا ومع الشك في اعتبار الوحدة من هذه الجهة فالرجع ما تقدم نعم لا مجال للحكم بعدم الافعال مع التعدد والاقفال الحسي وان اتصل للثان بثانة لا يكاد يلتفت الى الاتصال بذلك للرتبة كما لو فرض الاتصال بثقة ضيقة جدا او وسيعا ولكن حدث بخرقه بحيث يتصل للثان بالسراية من تلك الخرقه واشباه ذلك من اللوارد التي لا يكون هناك اتصال معتبر فان بلوغ المجموع كرا لا ينفع في عدم افعال للثاني منها سواء تساوت سطوحهما او اختلفت لان للدار كما عرفت على ملاقات القطعة للتصلة من اللاء عرقا للنجاسة فلا ينفعل اذا كان كرا وينفصل اذا لم يكن كذلك فان كان اللاء متظاهرا بالتعدد والاقفال روعى حكم الطهارة والنجاسة في كل منهما في حدد ذاته كما لو لم يكن معه ماء اخر فان قص كلاهما من الكر او بلغ المجموع كرا اذا اصاب احدهما النجاسة نجس بالملاقات ولا ينجس الآخر بملاقات هذا اللاء وان كان الاتصال بهذه للرتبة موجودا بينهما والا لزم الحكم بنجاسة جميع الثوب او البدن مع كون اللاء منتشرا عليه باصالة النجاسة ببعض مواضعه لوجود مثل هذا الاتصال في اجزاء اللاء فللدار في جميع

للوارد هو ما ذكرنا من الاتصال العرفي وان توقف العرف في الحكم بالوحدة لان الاتصال غير الوحدة نعم قام الاجماع على طهارة العالي من الجاري على نحو التسليم مع عدم بلوغهما كراً وبذلك خرجنا عن الضائقة للذكورة والا فصور الاختلاف بحسب الاجتماع وتساوي السطوح واختلافها بالعلو والسفل في الواقع والجاري لا من مادة متساوية مناطا بلوغها الكربة وعدمه لمكان ظهور دليل الكربة في ذلك فخصر

البحث الثالث في حكم للتغير لا اشكال ولا خلاف في انزوال التغير لا يوجب طهارة القليل لان نجاسته مسببة عن اللاقات لا عن التغير وتأثيره في التنجيس عند حصوله ليس من جهة قسه بل من جهة تحقق اللاقات فحصوله وعدمه بيان في السببية للتنجيس بسد تحقق اللاقات فترقاه لا يؤثر في الطهارة اذا لم يكن هو السبب في التنجيس كي يكون ارقاه منشأ لاحتمال مود الطهارة والسبب وهو اللاقات قد حصل ولا يقبل الزوال والارتفاع وانما الاشكال والخلاف في ايجاب زواله لعود الطهارة في الكر نسب الى للشهور عدم طهارته بزواله من قبل قسه ولا بتصفيق الرياح فيه ولا بوقوع اجال طاهرة فيه زيله من دون اتصاله بماء معتصم او امتزاجه به والذي يساعد عليه ظاهر ادلة الباب هو الطهارة لظهور قوله في صحيحة حرز كلاً غلب الماء ربح الجيفة فتوضأ واشرب واذا تغير الماء وتغير الطعم فلا تنوضأ ولا تشرب في اناطة النجاسة على فعلية التغير لظهور كلاً في العموم الزماني الدال على دوران الطهارة مدار الغلبة ايها تحققت فيشمل صورة سبق مغلوقة للماء ولا اختصاص له كغيره بالغلبة الابتدائية لا في جانب الماء ولا في جانب النجاسة كما ادعاء بعض مشايخنا قدس سره

نعم لو كان المراد من كمال العموم بمحذوب الأفراد امكن دهمى عدم شموله لما اذا كان غالباً بعد ان كان مغلوباً ولكنه كما ترى خلاف ظاهر كلمة كمال لأن الظاهر من قولك كمال دخل زيد دارى قاطعه درهما هو العموم بحسب الاحوال والاوقات لا العموم بحسب افراد الفحول مع السكوت من الاحوال مع ان لازم الاختصاص بالقلبة الابتدائية عدم الحكم بنجاسة الماء لو كان الماء غالباً على النجاسة ثم غلبت النجاسة على الماء كما لو فرض وجود النجاسة في الكرمدة طويلاً كان الماء غالباً عليها في تلك للدة ثم ضعف قهرية الماء الى ان ظهر التغير فيه باوصاف تلك النجاسة وغلبت عليه لأن هذه القلبة مسبقة بغلبة الماء عليها ومثله في الدلالة قوله لا بأس اذا غلب لون الماء لون البول فتوضاً واشرب ونحوه الخبر الآخر قال نفي البأس في ظرف غلبة الماء دليل على طهارة الماء الغالب والمفروض غلبة الماء على النجاسة ويؤيد ارادة مطلق القلبة سؤال السائل عن الماء الذي يبال فيه فن المقصود منه هو معرفة حكم الماء طهارة ونجاسة اذا كان معرضاً لوقوع البول فيه من غير نظر الى سبق القلبة او لحوقها والامام جعل الضابطة للعكس غلبة الماء وغلبة النجاسة من غير فرق بين الصورتين وتوهم ان القلبة لا تصدق اذا زال التغير بنفسه وانما هو راجع الى ضعف النجاسة وانقضاء قهرتها على الماء مدفوع بان المقصود من القلبة عدم ظهور النجاسة فيه بانها وصفاً لها ولذا لو فرض مانعية تصفيق الرياح من ظهور التغير في الماء كان الماء طاهراً لقلبته على النجاسة وان لم يكن بنفسه لولا مساعدة الرياح قاهراً على النجاسة ويتضح صدق ما ادعينا من شمول تلك الاخبار لصورة سبق للغلوية حسن انشاء هذا الكلام اجزاء في مورد سبق للغلوية بقوله كمال غلب الماء ربح الجففة فتوضاً واشرب وقوله اذا غلب لون الماء لون البول فتوضاً وليت شعري

أى فرق بين قوله في ذيل صحيحة حرز اذا تغير اللاء وتغير الطعم فلا
 تنوضاً ولا تشرب حتى أنه يستدل به على نجاسة اللاء لو غلبت النجاسة عليه
 بعد ما كان بنفسه غالباً بدة طويلة او غلب عليها ماء معتصم. آخر في ما
 اذا كان للاء مذلولاً للنجاسة وامتزج بماء معتصم آخر فغلب على النجاسة ثم
 غلبت النجاسة عليه ثانياً بين قوله كلما غلب للاء ريح الجيفة فتوضاً واشرب
 وقوله لا بأس اذا غلب لون اللاء لون البول حتى لا يستدل به على تأثير غلبة اللاء
 في الطهارة اذا كانت مسبوقه بالغلوبة مع ان صورة القضيةين واحدة بل
 صدر الخبر في صحيحة حرز اظهر في العموم بحسب الاوقات والاحوال من
 ذيله لا مكان دعوى عدم ظهوره في الاطلاق بل هو ينحو القضية للهمة
 فاذا سلم عموم الغلبة الغير الابتدائية لوضوح ان الحكم بالنجاسة فيها مستند
 الى اطلاق ذلك لا الى دليل خاص آخر فلا يحصى من الالتزام بعموم
 الصدر بعد كون سياق القضيةين فيهما واحد ويستفاد من مجموع الصدر
 والذيل حينئذ ان اللناط في التغير للوجوب للنجاسة هو بروز أثر النجاسة في
 اللاء وتدور النجاسة والاطهارة مدار بروزه وظهوره فاذا ارتفع الأثر بنفسه
 او بعلاج طهر اللاء فكلاً برز نجس وكلاً اختفى طهر وان اختلف اللاء الواحد
 الكثر في الازمنة ببرز أثر النجاسة واخفائه وتراكت عليه هاتان الحالتان
 بتمدد الازمنة وبذل على الطهارة ايضاً عموم قوله اذا بلغ اللاء قدر ككروم
 يحمل خبثاً بناء على ان الخارج منه صورة التغير الفه على فبقي الباقي تحت
 العموم او فرض نصي. كروال تغيرهما فامتزجا وبثبت الحكم في غير هذه
 الصورة بالاجماع على عدم الفصل وقوله في صحيحة ابن بزيع حتى يذهب
 الريح وطيب الطعم نظرا الى ظهور ذلك في كون ذهاب الريح وطيب
 الطعم حلة غايه سواء قلنا بظهور حتى في التعليل او في الانتهاء اذا انقضت

على الثاني ايضا هو الانتهاء الى حصول هذه الثمرة للعاطلة في الانزع ولا وجه حينئذ لتخصيصها بما يحصل من الامتزاج بللاء الجديد الخارج بسبب الانزع كما ادعاه بعض مشايخنا لانه كسائر موارد استعمال مثل هذه الكلمة اذا دخلت على النفاة الغير للقيدة بحصولها عما قبلها بل لو فرض انه مريح بالتفريد لم يؤخذ به وكانت خصوصية المحصول من السبب المذكور ملغاة في امثال هذه الموارد التي يقطع بعدم اعتبار الخصوصية فيها ولا يتوهم دلالة قوله لان له مادة على اعتبار الخصوصية اذ بعد تسليم ظهوره في رجوعه الى الجملة الاخيرة فانما هو مادة لترتب ذهاب الريح وطيب الطعم على النزح ولا يدل على ان خصوصية الامتزاج بللاء الجديد لها مدخل في اعتبار القهاب والطييب نعم لو لم يتم ما قدمناه من الادلة كان استصحاب النجاسة جاريا ولا وجه للاشكال فيه بعدم احرار بقاء للوضوع لان التغير في نظر العرف من الحالات وللوضوع هو اللاء والا لم يسلم استصحاب حكمي من هذا الاشكال كما حرر في محله . (البحث الرابع) في لاء القليل النجس للتمسك ككراً ولاشهور انه لا يطهر باتمامه كذلك استنادا الى اصالة بقاء النجاسة ولا وجه لهامع عموم ما دل على ان لاء اذا بلغ كرا لم يحمل خبثا ودهوى ان الجملة الفعلية تدل على التجدد والحديث ففاد قوله لم يحمل خبثا عدم تجدد حل الخبث وحدوده لا نفي بقاء الخبث السابق على الكرية مدفوعة بإمكان دهوى ان التجدد للاستفاد منها انما يلاحظ بالاضافة الى الذببة بما هي عليه من نفي اوثبات لان التجدد يلاحظ كيفية في الذببة ليتوجه النفي في الحقيقة الى خصوصية التجدد فلبس مفاد القضية المذكورة انه لا يتجدد فيه الحل ليكون اجنبيا عن جهة البقاء كما فهمه بعض مشايخنا بل مفادها ثبوت التجدد للنسبة للتطورية بطور

الذي وصرجه الى تجديد عدم الحمل او حدوثه عند بلوغه للاء الى درجة الكرية
وكم فرق بين تجديد النفي ونفي التجدد وما لا يفيد في نفي بقاء الحمل هو الثاني
ولذلك تنفاد من الجملة الفعلية هو الاول وهو ينفي بقاء الحمل السابق لان حدوث
صفة عدم الحملية ينافي بقاء الحاملية السابقة واما ما دل على افعال للاء
القليل بملاقات النجاسة فغايتها عموم لا بد من ملاحظة اظهرية دليله في شموله
لمثل هذا للاء حتى يرفع اليد عن عموم ما ذكر به واظهرية مثل قوله اذا بلغ
اللاء قدر كرم ينجسه شيء بحسب المفهوم في شموله للمقام من قوله اذا بلغ
اللاء قدر كرم يحمل خبثا في شموله له ممنوع اشد للنفع لان الدلالة بالمنطوق
اقوى من الدلالة بالمفهوم مع امكان منع شمول النجس في جانب المفهوم للقليل
للتعم بالفتح وانما يشمل غير المقام من نجس او متنجس اللهم الا ان يعارض
بمنع ظهور الخبر المتقدم بالاقالة في شموله لمثل هذا للاء بل القدر المتيقن منه
هو للاء الطاهر لكن يبقى حينئذ قاعدة الطهارة محكة مع ان منع شموله للاء
النجس ليس كمنع شمول المفهوم في البوضوح بل يمكن دهمي شموله مع نجاسة
للتعم بالكسر ولا يعارضه للمفهوم هنا لقرض نجاسة للتعم نعم ربما يعارض
بما يتوهم صلوحه للمعارضة بما دل على النجس من الاغتسال بما يجتمع من
غسالة الحمام الذي يقتل فيه لليهود والنصارى واولاد الزنا ومن هو شر
منهم ولكنه اجنبي عما نحن بصدده فان غاية ما يدل عليه عدم جواز
الاغتسال بمثل هذا للاء وهو لا يلزم النجاسة ولهم طهارة للاء وان لم ينفع
في رفع الحدث مع ان الشيخ الحر عده هذا الخبر في باب كراهة الاغتسال
بالمياه المجرمة من غسالة الحمام وعلى كل حال لا ينهض ثبات النجاسة ويؤيد
ذلك ما في بعض الاخبار من ان ولد الزنا لا يطهر الى سبعة ايام الكاشف
عن ان النجاسة فيه بمعنى اخر لا ينافي ثبوت الطهارة الشرعية المقصودة

في القلم، وأما سيرة السليدين على الاجتناب فبنية على الاحتياط الذي لا ينكر حسنه ولا تنفع في اثبات النجاسة، وأما رواية السكوني للماء يطهر ولا يطهر قاله صود منها أثبت ما هو لطامة التي يختار للماء بها عن غيره وهو تطهيره للغير وعدم تطهير الغير إياه لعدم تطهير الماء بشيء حتى يكون إخراج الماء للمتعصم وللمتزج تخصيصا مع أن المدعى هنا ليس تطهير الماء للتعصم بالفتح بل بالضم بالكسر بل اندراجها في موضوع الماء للمتعصم بلوغه كرا، وإن حصلت الكرية بغير الماء كما إذا قص الماء عن الكر فليل فتم بطين أولين بل وإن كان بعين النجاسة مع الاستهلاك في الجميع وعدم التغير في الماء بوجه قاروة اجنبية عما ندهيه واستبعاد صيرورة الماء طاهرا بقتيم النجس كرا بالطاهر أو بالنجس ليس بأولى من استبعاد مدافعة الماء الكر الطاهر عن النجاسة المحيطة به بجميع أطرافه فإن كان خوته في دفع هذه النجاسة غير مستبعدة فلا مجال لاستبعاد رفع الكر النجاسة الناجية قبل الكرية وإن كان الدافع لهون من الرفع فإنه كثير ما يكون الدافع رافعا أيضا فلا غضاضة في الالتزام بطهارة للتعصم كرا بالطاهر بل بالنجس بل الالتزام في الثاني أولى وأسهل لخلوه دليل الطهارة عما ذكر من بعض للماوضات التي عرفت حالها فإن تخصيص الماء بالطاهر أو دعوى أن للراد من لا يعمل خبثا هو ما في رواية أخرى أنه لم ينتج عنه شيء كما فسره به بعضهم بما لا وجه له كضف يوم معارضة الخبر للتقدم بقوله سبحانه أنه كيف يطهر من غير ماء فإن للراد الاستعجاب من طهارة غير الماء بغير ماء وهو اجنبى عن اللورد فالحكم بالطهارة لا يعارضه شيء مما مر بعد عموم الخبر وإن ساعدنا على أن الجملة الفعلية للنفية قيدت بالحدث والتجدد نظرا إلى أن الاستفاد منها وما يساوقها أن الكرية توجب قوة في الماء بها لا تقبل خبثا فيرفع الخبث للوجود ويدفع الخبث للتوجه إذ ليست

القوة التي يحتاج اليها في رفع الخبث سيما اذا فرض قلته بحيث كان في اول
درجة الوجود والتأثير في التنجيس بلز يد عما يحتاج اليه في دفع الخبث الكثير
الحيط بالكفر فاذا كان له هذه المرتبة من القوة في دفع مثل هذا الخبث كفت
في رفع الخبث السابق ور بما يستدل على الطهارة بما ادعاء المعيد من الاجماع
على طهارة ما علم وقوع النجاسة فيه ولو غره كرا الكن شك في سبق الكرية
على النجاسة ولحقها بها نظرا الى ان الحكم بالطهارة مطلقا مع احتمال تأخر
الكرية لا يتم الا مع طهارة للنعم كرا وانت خير بلى قيام الاجماع على
الطهارة فيه لو كان الوجه فيه خصوص ما ذكر لم يجتمع مع ذهاب للشهور
الى النجاسة الا ان يكون ذلك حكما تعديا محض في خصوص للورد وهو
بيد في الغاية فلا بد ان يكون السند فيه عندهم امرا اخر غير ما ذكر وان
لم يمكن معلوما لنا فلا يصلح مثل هذا الاجماع للتمسك به في اثبات الطهارة
في المقام من جهة التتميم والظاهر كما تعطن به بعضهم ان الوجه فيه هو استصحاب
طهارة الماء للشخصي الذي يشار اليه للشكوك بلوغه الكرية عند ملاقاته
للمنحاسة ودعوى انه لا يكون مسبوقا بالطهارة وانما المسبوق ما للرد بين
الكروا القليل واصالة للطهارة محكمة باصالة القلة مدفوعة بان كل جزء
فرضي من هذا الماء الشخصي مسبوق بالطهارة لان للقروض طهارة للماء
خالقة وانما عرض عليه النجاسة بسبب ملاقاته للمنحاسة فكل جزء من اجزاء
هذا الماء الواحد الكر فعلا كان طاهرا في حال الاتصال قطعا وشككنا في
نجاسته مع اتصاله بما يكون معه كرا لاحتمال وقوع النجاسة قبل الاتصال
فتستصحب للطهارة الساقية للعلومة للماء قبل بلوغه كرا وليس حال الاتصال
والا اتصال دخيلين في الطهارة وانما هي قائمة بذات الماء وهو بكل جزء منه
يقضي للطهارة وذلك في كون ملاقات النجاسة على نحو تكون معه مؤثرة في

التنجيس كن وقعت قبل الاتصال بما يبلغ معه كراهية في حال الاتصال به فلا تكون مؤثرة فيه فالعلماء اتفقوا بطهارة هذا الجزء الخارجي للشخص بجميع أجزائه وفرائه في حال الاتصال عما يكون للجموع معه معتصما من تأثير التنجيس من جهة الجهل بوقت وقوعها الخيل هو في تأثيرها بحسب الاتصال والاتصال فتستعصب الطهارة للعلومة في هذا للوضوح المحفوظ وحدته بنحو الدقة العقلية ولا وجه مع الرجوع الى قاعدة الطهارة بالمعاني تعارض اصالة عدم الكربة قبل للاتق واصالة عدم للاتق قبل الكربة بعد حكومة استعصا الطهارة على قاعدتها هذا اخر ما اردنا ابراده في هذه الرسالة والحمد لله والاولا واخرا .



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله والصلاة على من اصطفاه وعلى اله وصحبه و بعد فهذه رسالة
خصصت للبحث فيها بالكلام عن موضوع الحيض وحدوده بحسب السن
ابتداء وانتهاء وصفاته واحكامه وميزاته عن الاستحاضة والعذرة والقروح
لانها هي النقاط الاساسية في مسائل الحيض مستعينا بالله وهو حسي ونعم
الوكيل والبحث يقع عليه في فصول ستة :

(الفصل الاول) في بيان موضوعه وهو لفظة التنبيل مطلقا او بقوة
او سيلان الدم او الدم السائل بل عن الروض ان الدم الخارج من الرحم من
معناه الذي يطلق عليه في اللغة ابتداء بل ربما يستظهر ذلك من جماعته من اهل
اللغة كالجوهري وصاحب القاموس والجمع وفيه نظر ظلو ما حكى عنهم من
الدلالة على ذلك كما لا يخفى على من راجعها بل الظاهر منها ومن غيرها
كعبارة للغرب ان اطلاقه في قولهم حاضت بلعاط السيلان بل هو صريح
ما نقل عن القاموس والجمع من قوله في الاول حاضت المرأة تحيض اذا
سال دمها وفي الثاني حاضت المرأة تحيض حيضا وتحيضت اذا سال دمها
في اوقات معلومة فاذا سال في غير ايام معلومة قلت استحيضت
فهي مستحاضة نعم صريح الاخير كظاهر الاول ان الحيض هو سيلان الدم
المخصوص الذي يخرج من عرق الحيض وهو غير مسكونه اسما لنفس الدم
ليكون اسم عين لا اسم معنى كما ربما يتوهم فافى الجواهر من ان التأمل في
كلام اهل اللغة يقتضي بان الحيض اسم لدم مخصوص مخلوق في النساء لحكم
وانه كلفظ البول ولان والغائط اسم للعين المخصوصة ليس على ما ينبغي
ومنه يظهر ما في المحكي عن الروض من دهورى ذلك واستنهاده بكلام

الجوهري وعلى اى حال فان ثبت كون الدم الخارج من الرحم معنى لقويا
 له كما استظهره تلك الجماعة فهو والا كان اطلاقه على الدم الخاص لكونه من
 احد مصاديق التسم السائل الذي هو معناه لغة على ما هن شرح الروضة
 بخلاف اخذه من السيل مطلقا او بقوة او من رؤية التسم كما يظهر من الاعتبار
 فانه يبنى على اعتبار العلاقة في اطلاق السيل على السائل والرؤية على للرئي
 نعم قد يقال بتغاير للمعنى الشرعي والقوى حتى على تقدير ثبوت اطلاق الحيض
 على الدم الخارج من الرحم لغة فضلا عن اطلاقه على الدم السائل لا لما قيل
 من ان للمعنى القوي هو السائلان والشرعي هو السائل
 لما عرفت من حكاية اطلاقه على الدم السائل مطلقا وفرض ثبوت
 اطلاقه على الدم الخصوص بل لعدم كون الدم حيضا واقعا اذا لم يكن واجدا
 للقيود للعتبة شرعا ككونه بعد البلوغ وعدم كونه اقل من ثلثه ولا اكثر
 من عشرة ولا بعد الحسب في غير القرشية والنبطية ولا بعد الحيضة الاولى
 باقل من عشرة بخلاف اللغة فانه لا يعتبر في معناه فيها شئ من ذلك ويمكن دفعه
 هذه القيود ليست معتبرة في مفهوم الحيض شرعا بل هي ملحوظة في ترتيب احكامه
 الخاصة عليه فالخارج قبل البلوغ ملحوظة او بعد تمام العشرة كذلك حيض حقيقة
 لانه بعينه ذلك الدم الذي حكم عليه بتلك الاحكام عند اجتماعها وتختلف
 بعضها لا يوجب اختلافا في حقيقة الدم غاية الامر انه ليس محكوما عند
 الشارع بتلك الاحكام ولا يتناق ذلك ما في غير واحد من الاخبار من
 في الحيضة عند فقد بعض القيود لمنع كونه ناظرا الى تقي الواقع بل لمعاظ
 صلب احكامه في تلك الحالة بل يمكن دهمى ترتيبها مع انتفاء بعضها اذا
 قطع بكونه حيضا وانه ذلك الدم الذي حكم عليه بتلك الاحكام قبل
 فقد بعضها بل ليس من البعيد دهمى ترتيبها في كل من طرقي الزيادة والنقصان
 بالنسبة الى التحديد للضروب في الاخبار لولا الاجم على خلافها بدهمى

تكون الحدود للضرورة فيها بلعناظ حال الاشتباه بالاستعانة كافي الصفات
 ويدل على ذلك في النقيصة رواية اسحق بن عمار الواردة في الحبلى الثالثة على
 النبي من الصلوة برؤية الدم يوما او يومين ورواية سماعة بن مهران في للبتدة
 التي ترى الدم في الشهر الاول يوما او يومين وفي الثاني ثلثه الدالة على
 ترتيب احكام الحيض عليه وانها اذا رأت في شهرين بعد ذلك ثلثه
 كانت عادتها ثلثه وتدل في جانب الزيادة مرسله يونس الطويلة وما ذكرنا
 ينتدح وجه التوفيق بين ما دل على ترتيب الاحكام على مطلق الحيض مثل
 قوله فاعتزلوا النساء في الحيض وغيره من الروايات وبين ما دل على التقييد
 بتلك القيود لا يمكن التوفيق بينها عرفا بحمل تلك الادلة على بيان الاحكام
 وهذه على تقدير موضوعها وان الحيض للشمول عليها هو المخط لموضوع
 تلك الاحكام ومع انتفاءها كلا او بعضا لا يكون الحيض للوجود واقعا
 مستتبعا لما لا انما فصول مقومة لحقيقة الحيض حتى يكون ما دل على التقدير
 بها ممرقا لماهية ما هو حيض عند الشارع فيكون ما هو موضوع الاحكام
 مطابقا للحيض الواقعي او تحمّل ادلة التحديدات على بيان الضابطه
 لصورة الاشتباه وانها كالصفات امارات غالبية يؤخذ بها في مقام التمييز
 وعدم تبيين حال الدم واما مع التبين فهو محكوم بها وان كان اقل من ثلثه
 او اكثر من عشرة اومع التجاوز عن الحسين او الاستين كما اذا حدثت
 حلة في الزاج فنعت عن استمرار الدم الى ثلثه بحيث لولاها لاستمر اليها
 او الى اكثر منها او كانت الحرارة غالبية فيه فوجب التجاوز عما هو الحد
 يوم او يومين او شهر او شهرين بعد سن اليأس فان اختلاف مراتب الحرارة
 شدة وضعفا هو السبب في اختلاف طوالت النساء في جريان الدم قصراً
 وطولاً ولما فرق في حدوث للامع عن استمرار الدم الى ثلثه اذا فرض انها

كانت عاداتها بين للرض وللوت حتى كان للوت اهون من للرض فلم يمنع
من ترتيب الاحكام اذا ماتت في الاثناء وكان للرض مانعا عنه ولعل بعض
ما ذكرناه ذهب للقائل في محكي للنسفي الى الحكم بجهنية ما رآه للوت بعد
اليأس اذا قطعت بانه الدم التي كانت تراه قبله بل هو الوجه لما في رواية
عبد الله بن سنان من ان اكثر ما يكون من الحيض ثمانية نظراً الى ان
الغالب في الامزجة للمعدة عدم التجاوز عن الثمانية
ولذا حله في الوسائل على ارادة ان الدم لا يتجاوز في الخارج غالباً عنها لا
انها مدح حقيقي فاذا اعترف بان الثمانية في جانب الكثرة بهذا المعاط
فليكن تعيين العشرة ايضا في اخبارها كذلك لان الاختلاف كما عرفت
ناش عن اختلاف مراتب الحرارة فربما تبلغ ولو نادرا الى درجة تؤثر في
تجاوز الدم عن العشرة وان كان بنصف يوم واما الاجامعات التي يدهونها
في امثال هذه للقائمات فلا تنفع بعد قوة احتمال استنادهم الى ما استظهروه
من الاخبار **الفصل الثاني** في حده بحسب السن فقد ذكر الاصحاب
ان كل دم تراه الصبية قبل اكل التسع فليس ببيض واستدلوا عليه بعد
الاجماع بقسميه بالاخبار منها صحيحة بن الحجاج عن الصادق قل ثلثه
يتزوجن على كل حال الى ان قال والتي لم تحض ومثلها لا تحيض
قال قلت ومتى تكون كذلك قال ما لم تبلغ تسع سنين ونحوها غيرها
ويحكي الخلاف في ذلك من الشافعي حيث ذهب في احد قوله الى تحققة
بأول التسعة وفي الآخر بعد مضي ستة اشهر منها لكن التحقيق ان نفى الحيضية
مع عدم البلوغ تسعا انما يصح على معنى عدم جريان القواعد الشرعية التي ترجع
اليها في حكم الدم قبل البلوغ اليه لا ان الحيض لا يكون الا بعده فلو قطع
بان الدم الخارج ذلك الدم التي تعتاده النساء على اختلاف عاداتها في ذلك

كان حيضا نعم قاعدة الامكان اوله لا يحكم بحيضية ما يخرج من الرحم قبل البلوغ الى التسع وهذا لا يناقى القطع بحيضية اذا كان قبله بعد تمكن ذلك والاجماع والاخبار لا يمنعان من ذلك لانهما يجريان في ما هو الحكم شرعا وما يكون الشارع هو للرحم فيه اثباتا وقيا دون مثل هذا للوضوح الخارجي الذي احرز بالقطع انه هو الذي يترتب عليه الاحكام مع بلوغ التسع فلا مسرح للاجماع فيه لانه ليس مما يقبل تطرق التعبداليه ومن هنا ينتدح الوجه في دعوى ان الحيض دليل البلوغ وان لم يجامع السن كما من جملة قلن الحيض اذا احرز وجدانا دل على ان العصبية بلغت مبلغ النساء وان لم يبلغ منها التسع فهو يحقق باحدا من اما الحيض واما في التسع وكل منهما دليل مستقل نظير الاحتلام والبلوغ خمسة عشر في الذكور قلن تقدم الحيض لسبب في مزاجها وقد احرز ذلك بالقطع ثبت البلوغ وان لم يكمل التسع نعم في تشخيص كون الدم حيضا ربما لا يكتفى بمجرد وجود الصفات او قاعدة الامكان وهذا هو الذي يصلح الاجماع للاستدلال به عليه دون ما اذا قطع بحيضية قبل التسع مع انه لا اجماع في البين مع مخالفة جملة منهم الشيخ في للبسوط لصراحة كلامه في كون الحيض بلوغا وانما قلن الخلاف في دلالة الانبات على البلوغ فلا مانع من دعوى كونه حيضا وثبوت البلوغ اى الحد الذي يجري معه قلم التكليف وان لم يترتب عليه احكام الحيض لكون للوضوح لما شرعا انحص من مطلق الحيض اذا لم قل كما تقدم بان الحدود الشرعية لتلك حدود غالبية جعلت امارات لحال الاشتباه والافق القطع بكونه حيضا يترتب عليه الاحكام وان كان قبل التسع او بعد الخمسين وعلى اى حال فيثبت البلوغ بالحيض وان لم قل يترتب الاحكام لدلالة جملة من الاخبار وعدم الاجماع على خلافه بعد ظهور كلام

جاءة في كون الحيض دليلاً على البلوغ كالأحلام في مقابل السن وأما
 الاخبار للاستدلال بها في اللقاح فلا تنافي ما ذكرنا لأن قوله التي لم تحض ومثلها
 لا تحيض إنما يراد به من لم تحض فعلاً وكانت بنتاً نوعها في السن لا تحيض
 إنما هي قبل بلوغ التمتع وأما من تحيض فعلاً وإن كان مثلها لا تحيض فعلاً
 يلزم أن تكون بعد بلوغ التمتع وما ذكرنا يظهر الحال في ما وقع الخلاف فيه
 بين الأصحاب بعد عدم الخلاف بينهم في أن الخارج بعد سن البأس ليس
 بحيض من تعيين ما يتحقق به اليأس من أنه خسون أو ستون مطلقاً أو
 الأول في غير القرشية والثاني فيها قطعاً أو مع التنبطية فنذهب إلى كل جماعة
 واستدل للأول بصحيفة بن الحجاج للتقدمة ومرحلة البزني من بعض
 أصحابنا قال قال أبو عبد الله للرئة التي يشت من الحيض حدها خسون
 سنة والثاني بمؤنة ابن الحجاج أو حسنته قال سمعت أبا عبد الله ثلثة يزوجن
 على كل حال التي قد يشت من الحيض ومثلها لا تحيض قال قلت ما التي
 يشت من الحيض ومثلها لا تحيض قال إذا بلغت ستين سنة فقد يشت
 من الحيض ومثلها لا تحيض والثالث بمرحلة ابن أبي عمير من بعض أصحابنا
 عن أبي عبد الله قال إذا بلغت للرئة خمسين سنة لم تر حرة إلا أن تكون
 امرأة من قریش والرايع بما أرسله القيد في محكي اللقنة في كتاب الطلاق
 بقوله قد روي أن القرشية والتنبطية تران الدم إلى ستين سنة وقد ظهر مما
 قدمناه أن هذه ليست حدوداً حقيقية بل واردة مورد الغالب من عدم
 التعاوز عن الخمسين أو الستين بحسب اختلاف الأمزجة فربما كان الغالب
 في أمزجة القرشيات أو التنبطيات أيضاً رؤيتها الدم إلى حد الستين وفي غيرها
 إلى الخمسين وللدار في الخارج من حد الغالب ولو في صنف خاص كالستين
 في القرشية على القطع بكونه أيضاً فلو قطع بذلك كان الدم محكوماً بالحيضية

وان بلغت في السن ما بلغت واما روية الجراح فلا تنافي في ذلك لانها تعتبر
 اليأس فيها وفي نوعها فاذا لم تياس عن الحيض برؤية الدم والقطع بكونه
 حيضا كان الدم حيضا وان كان مثلها لا يحيض فالمراد ان يأس المرأة بحسب
 الطبيعة بحيث لم يبق فيها اقتضاء قذف الرحم للدم لا لمرض يوجب حبسه
 وكانت اقرباها مثلها في اليأس عن رؤية الدم بمقتضى الطبيعة يكون في سن
 الستين فاذا لم تياس من الحيض بعد لبقاء الاستعداد في الطبيعة كانت خارجة من
 هذا القرض كخروج من يشت منه لمرض ونحوه ومثلها من تحيض فلا
 تضارب بين الاخبار اصلا نعم بناء على كونها حدودا تعديدية يقع التضارب
 والتوفيق بتحديد اطلاق ما دل على الستين بما في مرسلته بن أبي عمير عما لا
 يساعد عليه العرف لانه من قبيل تخصيص الاكثر لاخراج غير القرشية من
 طوائف النساء حينئذ منه فالتعقيق هو ورود تلك الاخبار في مقام بيان الواقع
 بعد التعبد العرف فيها لان الاختلاف في الدم ناشئ عن الاختلاف في
 الزواج بحسب القوة والحرارة والانتساب الى نضر بن كنانة مع فصل البطون
 الكثيرة لا يؤثر في طول الدم بل للهود من حال الطالبيات والعباسيات
 من الهاشميات التي هي الطائفة للعلومة من القرشيات في زماننا مساواتهن في
 هذه الازمنة مع غيرهن في اليأس عند الخمسين والدار في اليأس كافي للوثقة
 والصحيحة هو عدم التعويض فعلم كون اقرباها في السن ممن لا تعويض والتعبد بترتيب
 آثار عدم اليأس في القرشية وان يشت من الحيض ومثلها لا تعويض بعد الخمسين
 الى الستين كترتيب آثار اليأس في غير القرشية من حائز الطوائف مع رؤيتها
 الدم ومثلها من نساء صغرها او اقلها من تحيض بعد الخمسين بعيد جدا
 بحيث ربما يقطع لاجله ورود مثل هذه الاخبار في الكشف عن الواقع
 وان الغالب في غير القرشية رؤية الدم الى الخمسين وان اتفق في بلد يأس

نسائها في الاربعين كما ربما يقع ذلك في البلاد التي تغلب الرطوبة عليها او
عدم يأسيها الى الستين لسبب في الزواج وللاء والهواء وفي القرشية الى الستين
لصلابة زاجها وقربها من الحرارة نوعا وان اتفق بأسها في ما دون ذلك كما هو
للهمود من الهاشميات في عصرنا نعم يمكن ان يكون موضوع الاحكام
اخص من مطلق الحيض كما اشرنا اليه افا فلا ترتب الاثار على
الدم وان قطع بكونه حيضا اذا تجاوز عن الحد للضروب لكن قد عرفت
ان الصحيحين انما حددتا البأس بالحسن والستين فيمن يشت من
الحيض ومثلها لا يفيض فاللوضوع مركب من هذين الجزئين فاذا رأت الدم
وقطعت بانه هو التي كانت تراه قبل هذا الحد لم تكن بمن يشت من
الحيض وان كان مثلها لا يفيض كما هو الحال في جانب البلوغ فيمن لا يفيض
ومثلها لا يفيض ثم ان الظاهر من كون للثة من قريش كما في الرسالة هو
الاتساب الى نضر بن كنانة بالابوين او بالاب دون الام وعدها كما هو
الظاهر من نظائره ايضا ولو شك في الشمول من جهة الشبهة في المفهوم لم يصح
التمسك بالمعوم لسراية الاجال اليه من جهة اتصال التخصص نعم يمكن التمسك بمعوم
الصحيحة تلوها من هذا الاستثناء لكنه معارض بمعوم اللوثة المحددة بالستين الا
ان يرجح الصحيحة عليها لصحتها واما اذا شك في كونها قرشية للشبهة في
للوضوع فباصالة عدم تحقق الاتساب بينها وبين قريش ينقح دخولها في
المعوم اذ لم يؤخذ في طرف الستين منه عنوان خاص ومع الشك في اتصافها
بعنوان التخصص يجري الاصل في قبه كما هو الحال في نظائر اللعام كالشرط
للكوك محاقته للكتاب وكلاء للشكوك كرمته اذا لم يعلم عدم اتصافها بها
سابقا كما اذا وجد دفعة وقد حرز ذلك في عمله (في الفصل الثالث) في محقات

دم الحبيض وقد اختلفت كالت اصحاب الاخبار الباب في ضبطها في بعضها اء
في الاغلب اسود حار يفرج يعرف وفي اخر الترديد بين الاسود والاحمر وفي ذلك
زيادة الغلظة وكذلك الاخبار في صبيعة البختري او حسنة ان دم الحبيض
حار هيط اسود له دفع وحرارة وفي صحيح معوية ان دم الحبيض حار وفي
موثق اسحق بن جرير هو دم حار تجده حرقة وفي رواية يونس بن عبد
الرحمن ان الحبيض اسود يعرف وفي اخرها اذا رأيت الدم البحراني فدهي
الصاوة وفي بعض للراسل في الجبل ان كان دما احمرأ فلا تصل وفي اخر
اذا بلغت للربة خمسين سنة لم تر حرمة قول كل واحدة منها اماراة مستقلة
وان تختلفت عن غيرها او من قبل الخاصة للركبة وعلى الثاني فهل هي مجموع
الصفات للذكورة او جلة منها احتمالات تشابه من اختلاف الاخبار في ضبطها
فلان استظهرنا منها استقلال كل منها في كونها علامة له وان لم تنضم معاصفة
اخرى فلا اشكال والاشكل الامر من جهة عدم ظهور ان الخاصة مركبة من جميعها او جملة
منها الا ان يقال انه يؤخذ حينئذ بول مرتبة من الخاصة التي تطاقت عليه
لاخبار نظير ما في الكرم من الاختلاف وتوهم للمارضة ومنها حينئذ دلالة
بعض الاخبار على اعتبار الزائد الذي يلزمه في الحيضية مع فقد دلالة ما
اشتمل على تلك الخاصة على الاكتفاء بها مدفوع بعدم دلالة ما اشتمل عليه
على قبها بدونه وعلى تقدير الدلالة فانما هي بالثبوت ودلالة ما دل على الاكتفاء
بذلك الخاصة بالنسبة والاول لا يصلح لمارضة الثاني اللهم الا ان لا يكون
في الدين خاصة مركبة معلومة تتوافق عليها الاخبار اذ في بعضها الاكتفاء
بالسواد قطع وفي بعضها الحرة فقط وفي اخر الحرارة والحرقة فلا بد ان يوفق
وبها ما يجعل كل واحدة منها خاصة مفردة على معنى كون كل واحدة منها اماراة
فالية تصلح للاكتفاء بها في تشخيص الحبيض وقد ذكر جميعها في صبيعة

البحرى في قوله حار هيط اسود له دفع وحرارة ولهذا استقط ذكر بعض
 منها في قوله فيها بعد بيان ان دم الاستعاضة اصفر بارد فاذا كان للدم حرارة
 ودفع وسواد فلتدفع الصلوة ولو كان للجموع اماره مركبة لم يمكن وجهه
 لاسقاط بعضها في القضية الشرطية للمسوقة لبيان الحكم عند وجود ما هو
 اماره الحيض او يلتزم بان للجموع اماره واحدة نظير الخاصة للركبة والاعتصار
 على جزء واحد او جملة من اجزائها مبنى على لحاظ ملازمة ذلك غالبا لسائر
 الصفات ويمكن ان يقال بان جملة من تلك الاخبار ليست مسوقة لجعل
 هذه الصفات امارات على الحيض تبعا بل كما يشهد به سياقها نظرا الى بيان
 وضوح الحيض ومعروفية تلك الصفات الغالبة خارجا كصحيحة خض
 ومعوية وكوثقة اسحق دم الحيض ليس به خفاء هو دم حار له حرقة بعد
 السؤال عن اختلاف ايام الحيض وتقدمها بيوم او يومين او ثلاثة او تأخرها
 كذلك بقوله فما دلها به حيث يظهر منها ان محط السؤال مجرد عدم العلم
 بالحيض وان كان في مورد اشتباهه بغيره لا الامارة الشرعية التي تشخص
 بها الحيض اذا اشتبه بالاستعاضة واجابها الامام بان دم الحيض دم لا ينبغي
 ان لا يعلم لانه دم واضح لا خفاء فيه لما فيه من الاوصاف التي تهده النساء
 التي منها الحرارة والحرقة وليس الغرض اعطاء القاعدة التعمدية والا لما ناسب
 قوله دم الحيض ليس به خفاء لانه اما تنصب الامارة لامر مستور ينبغي
 غالبا على غالب الناس ويؤيد ذلك تعجبها من هذا الجواب بقولها خطاها
 لمولايها اترنيه كان امرته ولو كان الكلام سوألا وجوابا ناظرا الى تعيين
 الامارة التعمدية لما كان وجه لهذا التعجب ولا ينافي ما ذكرنا فرض استمرار
 الدم واشتباهه بالاستعاضة في صحيحة خض وموثقة اسحاق والارجاع الى
 التميز بالصفات لقوة احتمال ان يكون المراد مجرد اظهار وضوح الدم ونفوة اتحاق

الاعتناء فيه مع وجود مثل تلك الصفات فيه غالبا لا يبان حكم الاشتباه
 عند الاستمرار بالرجوع إليها تبديلا بل كان بيان حكم صورة الاشتباه مسكوتا
 عنه وللغرض مجرد الارشاد الى الرجوع اليها من جهة غلبة حصول القطع منها
 وانه لا مجال للاشتباه مع مثل هذه الكواشف التي هن اعرف بها وقد اخرجت
 وهي قول واقه لو كان امرئة ما زاد على هذا ولو كان الامام يصدد بيان
 الضابطة الشرعية لم يمكن معنى لقولها ذلك وانما يناسب ذلك الارشاد
 والحوة على الكواشف الخارجية واما ما في صحيحة البخاري من قوله قلنا
 كان للدم حرارة ودفع وسواد فلتدع الصلاة فلا ظهور له في كون تلك
 الصفات امارات تبعية وان القضية مسوقة لبيان حكم الاشتباه بل بقرينة
 التفرع على ما تقدم مسوقة لرفع الاشتباه واما ظهور القضية السابقة في
 الارجاع الى تلك الصفات بلسان الارشاد فانكاره مكابرة وعنادا لا يناسب
 مقام بيان الحكم اظهار الوضوح والجلاء كما ان قوله في صحيحة معوية ان
 دم الاستحاضة والحيض لا يخرجان من مكان واحد ان دم الاستحاضة
 بارد وان دم الحيض حار انما يناسب رفع الاشتباه والارشاد الى انه لا
 ينبغي الاشتباه بينهما بعد اختلافهما مخرجا ووصفا نعم ظاهر ما في رواية
 يونس بن عبد الرحمن الطويلة من الارجاع الى النظر في اقباله وادباره وتغير
 لونه في تلك المواضع هو كون اقبال الدم واداره امرة تبعية لتشخيص
 الحيض من الاستحاضة اذا استمر الدم واختلط عليه ايام الحيض فلم
 تعرف بعدها ولا وقتها سواء كان للراد من تغير لونه خصوص اقبال
 السواد الى الحرارة الخفيفة او الى الباردة او مطلق تبديل الاوصاف وان كان
 تبديل الحرارة الى البرودة كما ربما يشهد به ما في اواخرها ان اختلط الايام
 عليها وتقدمت وتاخرت وتغير عليها الدم لا وانافستها اقبال الدم وادباره وتغير

حالاته فان المبول مما فرض في حال المرأة من تغير الدم عليها الوانا الى
التعبير بتغير الحالات يشهد بل يدل على ان للدار على تفسير مطلق
الاوصاف لا خصوص اللون وان كان هو للذكور ايضا في القترتين الاوليين
من قوله فهذا بين ان هذه امرأة قد اختلط عليها ايامها ولم تعرف عددها ولا
وقتها الى ان قال فلهذا احتاجت الى ان تعرف اقبال الدم من ادباره وتغيرونه
من السواد الى غيره وذلك ان دم الحيض اسود يعرف ولو كانت تعرف
ايامها ما احتاجت الى معرفة لون الدم الى ان قال فاذا جهلت الايام وعددها
احتاجت الى النظر حينئذ الى اقبال الدم وادباره وتغير لونه ثم ندع الصلوة
على قدر ذلك الحديث وبما ذكرنا يظهر انه لامعارة بين الاخبار بوجه
اذ بعضها ظاهري في العقد الى رفع الاشتباه وبعضها في بيان حكمه ولا تعارض
بينهما ولو سلم ظهور جميعها في الكشف عن حكمه بنصب الامارات التعبدية
كان ما ذكر احسن وجه في التوفيق بينهما وبذلك يستوفي جميع صور
الاشتباه اذا كان للراد مطلق التغير بخلاف ما لو حملنا على كون كل من
الصفات اشارة اذ يبقى من صور الاشتباه ما لو كان في احد الدمين السواد
والحرة وفي الآخر الحرارة فان في كل منهما حينئذ اشارة من امارات
الحيض بخلاف ما لو كان تغير اللون اشارة فان اقباله
وادباره حاصل بتغير اللون نعم لو كان للراد خصوص تغير اللون يبقى
من صور الاشتباه ما لو اتحد اللون واختلف الدمان بالحرارة والبرودة
ولكن لا محوج الى الالتزام بذلك بعدما عرفت من دلالة ما في ذيل الخبر
على ارادة ما هم ذلك هذا مع انه يمكن منع ظهور للرسل في ارادة التعبد بتغير
اللون اذ قوله في صدر الخبر من رسول الله في الحيض ثلث سنن وقوله في
نسية الوقت والعدد وامانة التي كانت ايامها متقدمة ثم اختلط عليها من

طول الدم وزادت وقصت حتى اقلت عددها ووضعها من الشهر فان
سبنتها غير ذلك الى ان قل قتل النبي ليس ذلك ببيض وانما هو عرق
فاذا اقبلت الحيض فدمي الصلوة واذا ادبرت فاضلي عنك الدم وصلى
لا يصلح للترينة على ذلك لان السنة انما هي وجوب ترك الصلوة تعبدا عند
اقبال الدم لا التبعد باقباله لكونه اماره شرعية فاقبل الدم وادباره بمنزلة
الحكمة للتبعد بترتيب الاحكام لا كاشف تعبدي ومرجه الى التبعد بما هو
حكم الحيض شرعا في مورد الامارة عليه خارجا لا جعل كونه اماره
تعبدا حتى يستقيم التبعد بترتيب احكام الحيض ظاهرا ويدل على ذلك
قول الامام وذلك ان دم الحيض اسود يعرف فعل النظر الى تغير اللون
بان دم الحيض مما لا يخفى ويرتفع الشبهة بمجرد النظر في لونه وتحصل للعرفه
به بسواده فاذا رأت اقبال الدم عرفت انها حاضت وسنتها ترك الصلوة واذا
ادبرت عرفت انها استعاضت وسنتها الغسل واما ملاحظة ان الدم اقبل او
ادبر فليست سنة شرعية وامارة يتعبد بها في وجوب ترك الصلوة او الغسل
بل هي انكشاف كونها حائضا او مستعاضة بمجرد النظر الى سواده الذي
تعرفه بالاخبار كلها مسوقة لرفع الاشتباه وليست ناظرة الى نصب الامارة التعبدية
لتكون مرجعا في حكم الاشتباه وازالة الاشتباه بهذه الصفات كازالة الاشتباه في
غيره من للوضوعات الخارجية التي لها احكام شرعية بصفاتها الخاصة بها
وليس للشارع في طريق تشخيصه تعبد بل ارجاعه الى تلك الخواص لمجرد
الارشاد ولا وجه له لتطرق للمعارضة بينها **(الفصل الرابع)** لا اشكال في
ان الصفات المذكورة هي للرجع عند الاشتباه بالاستعاضة ولكن بناء على
كونها امارات تعبدية سواء قلنا بانها من قبيل الخاصة للركبة او ان كل واحدة
منها اماره في حيل ذاتها فهل نختص بمورد استمرار الدم واختلاطه بدم

الاستحاضة وعدم ثبوت العادة كما نسب الى المشهور او هي عامة لجميع صور
اشتباه الحيض بالاستحاضة كاحكامه في الجواهر من الدارك والروض والخيرة
والحدائق وذكر شيخنا المرتضى ان حكاية ذلك من الروض مخالفة للواقع
وطى اى حل فرادم وان قصرت عباراتهم عنه تعميم الرجوع اليها بالنسبة
الى جميع موارد اشتباه الحيض بالاستحاضة لا ان الحكم بالحيضية مطلقا
يدور مدارها وجوداً وهدماً حتى يتوجه عليه ان الصفرة والكندرة في ايام
الحيض حيض وان اعتبار تلك الصفات مبني على الغالب ولنا ذكر الاصحاب
انه في الاغلب كذلك فكيف تكون الحيضية مطلقا دائرة مدارها فليس
الرجوع اليها الا لكونها امارات حل الاشتباه ولنا نزيهم عند الاشتباه
بينه وبين العنرة او القرحة مثلاً لا يذكرون شيئاً منها وانما للرجوع عنده اشارة
اخرى ذكروها وقد نصت عليها الاخبار كما ستعرف
فلوجه لما من الرياض من الاعتراض عليهم بما ذكر وكيف كان
الظاهر هو الثاني لصوم الاخبار وعدم ما يوجب اختصاص الرجوع اليها
بما عرفت على ما قد يستند اليه من رجوع الضمير في صيغة البغترى في
قوله فاذا كان للدم دفع وحرارة وسواد فلتندع الصلوة الى من استمر بها الدم
وانتلط حيظها باستحاضتها التي هي مورد السؤال حيث قال دخلت على ابي
عبد الله امرأة سئلت عن للثة التي يستمر بها الدم فلا تدري احيض هو
او غيره قتل لها ان دم الحيض حار هيبط اسوده دفع وحرارة ودم الاستحاضة
قاسد بارد فاذا كان للدم دفع وحرارة وسواد فلتندع الصلوة وهو كما ترى لا
يصلح لتخصيص في نفسه سيما بعد ترجيح القضية الشرطية على ما تقدم من
قوله ان دم الحيض حار هيبط اسوده دفع وحرارة الظاهر في سوقه مساق
للتوطئة لبيان الحكم عند وجود تلك الامارات من غير دخل لمخصوصية

للربة للسؤل عنها في ذلك ولو كان للتسؤل اصطلاح القاعده في خصوص
 اللورد لم يكن هناك خروج الي توطئة وتعميد بل كان الانسب ان يقال اذا
 كان ثمةما دفع وضاد وحرارة فلتدفع الصلوة لا ينخر القيلس للركب من قضية
 حلية وهي بمنزلة الصنرى وشرطية كبرى فانه عليه السلام جعل الجنس دم
 الحيف اطارات من الحرولة والدفع والسواد ثم ذكر ان كان الدم للشبه بنيره
 هذه الصفات كان الحكم الشرعي عنده وجوب ترك الصلوة وحيث
 كان للسؤل عنه هذا الصنف من الربة ارجع الضمير
 اليها لا اعتراض عليه بل اختصاص اللورد بمن استمر بها الدم لا ينافي وجوب
 رجوعها الى الصفات حتى في غير مورد الاستمرار لا يندفع بما ذكر في جوابه
 من منع ما يوجب عموم الحكم بعد رجوع الضمير الى الربة للتفتة باستمرار
 الدم عليها لاندفاعه بمنع ما يوجب الاختصاص في الحكم بعد ظهور القضية
 حسبا هو للتسبق من سياتها في المضموم هذا حل صحيحة خفض واما غيرها
 فوضح حالا منها في ظهور العموم اما قوله في صحيحة معوية ان دم الاستحاضة
 والحيف ليس يخرجان من مكان واحد ان دم الاستحاضة بارد وان دم الحيف
 حار فواضح واما موثقة اسحق بن جرير دم الحيف ليس به خفاء هو دم حار
 نجد له حرقة ودم الاستحاضة قند بارد فلا فرق بينهما ليس به خفاء لو لم
 يدل على كون بيان تلك الصفات لجرد الارشاد كما مر فلا اقل من دلالة على
 كونها اطارات طمة في مورد الاشتباه لانه الذي يلازم مع الظاهر الوضوح
 والجلاء لا الاختصاص بمورد الاستمرار وعدم ثبوت العادة التي هي في قوة
 ان يقال ان دم الحيف لا خفاء فيه اذا استمر الدم ولم تثبت العادة لا ينظر
 يوجد له حرقة ودم الاستحاضة قند بارد (الفصل الخامس) في اشتباه الحيف
 بالفترة والحكم فيه امتثال النطقة فان خرجت مطوقة ففترة وان كانت

مستتمة فحيض لصبيحة خلف بن حمار وزباد بن سوقة في اوامها قلت له
ان رجلا من مواليك تزوج جارية بمصر لم تطهر فلما افتضاه سال الدم فكث سائلا
لا ينقطع نحو من عشرة ايام وان القوا بل اختلفن في ذلك فقالت بعضهن دم الحيض
وقالت بعضهن دم العذرة الى ان قل تدخل القطنه ثم تدعها مليا ثم تخرجها
اخراجا رفيقا قلن كان الدم مطوقا في القطنه فهو من العذرة وان كان مستنقعا
في القطنه فهو من الحيض وفي ثانيها نمسك الكرسف قلن خرجت القطنه
مطوقه بالدم فانه من العذرة تفلس ونمسك معها قطنه وتصلي قلن خرج
الكرسف منفضا بالدم فهو من الطمث فتعد من الصلاة ايام حيضها ولا اشكال
في الحكم بالعذرة اذا كانت القطنه مطوقه كما لا ينبغي الاشكال في الحكم
بالحيضية مع استنقاعها اذا علم انتفاء الثالث او كان الدم مما يحكم عليه شرعا
بها لولا كونه من العذرة كما اذا كان في ايام العادة كما لا يبعد ان يكون هو
للقروض في الصبيحة الثانية لو كان واجدا للصفات واما مع احتمال ان
يكون من الاستحاضة ولم يمكن مما يحكم عليه بالحيضية مع التقطع بانتفاء العذرة
فقد يقال بعدم كون الاستنقاع بمجرد اماره شرعية على الحيض بل لابد
منه من الرجوع الى علمها او الى القواعد للثبوت في الحكم بالحيضية على الدم
على الخلاف الواقع بين الاصحاب واما الصبيحتان فلا دلالة لهما على كون
الانتفاء اماره شرعية على الحيض مع عدم وجود ما يحكم معه بالحيضية بل
ظاهر للقروض فيهما الدوران مع الحكم بها شرعا لولا العذرة كما هو الظاهر
من الثانية فالحكم بها فيهما مع الاستنقاع لا انتفاء احتمال العذرة وتبين كونه
حيضا لقروض الانحصار لا لكون الاستنقاع كالطوق اماره شرعية عليها
ويمكن دفع ذلك بان مجرد الدوران والعلم بانتفاء الثالث لا يصحح الحكم
بالحيضية لان انتفاء الطوق اعم من انتفاء العذرة لانها تعتبر اماره عليها

وحده في هذه الجهة كحال سائر الامارات الشرعية والامارة انما تدل وجودها على ثبوت مدلولها واما انتفاءها فليس دليلاً على انتفاءها وال دوران انما يقع في تعيين احد الطرفين اذا قطع بانتفاء الاخر وجدانا لا مجرد انتفاء الامارة عليه فلذا بقي احتمال الآخر لم يكن سبيل الى التعيين وان كان الواقع لا يخلو من احدهما لقرض العلم بانتفاء الثالث لان لقروض عدم وجود ما هو امارة وعدم امارية ما هو موجود وهو الاستنقاغ في وجه جئنا للحكم بالحيضية على الدم المحتمل كونه من العذرة بعدم كون التطوق من الخاصة التي ينتفي بانتفاءها احتمال العذرة لامكان الانتقاس في دمه لكثرتها وبمجرد صفات الحيض لا ينفع في التعيين لامكان ثبوتها في العذرة واطلاق الروايات من هذه الجهة في كل من الطرفين فلا بد ان يكون حكم الشارع بالحيضية من جهة كون الاستنقاغ عنده امارة عليها لا ان الدوران وانتفاء امارة العذرة كان للنشأ في ذلك ومن هنا ينفتح ما في كلام شيخ مشايخنا للترضى حيث ذكر ان الظاهر من قولهم اشتبه الحيض بالعذرة انهم فرضوا الكلام في ما لو تردد الامر بين العذرة والحيض اما بعلم للربة او من شهادة القوايل كما في الصحيحة الاولى او لقروض كون الدم مما يحكم عليه شرعا بالحيضية مع ارتجاع احتمال العذرة فان التأمل في الحكم بالحيضية مع الاستنقاغ حينئذ غير مقول لان لقروض سكوت الدم مع قطع النظر عن احتمال كونه للعذرة مما يحكم شرعا بكونه حياضاً ولقروض انتفاء احتمال العذرة بالاستنقاغ لما عرفت من ان علم للربة او شهادة القوايل انما يقتضى الدوران وعدم خلو الواقع منها وهو بمجرد غير كاف في الحكم بالحيضية حتى يمنع بذلك كون الانتقاس امارة لبقاء احتمال العذرة بعد انتفاء امارة ادهوى ان لقروض انتفاء احتمال العذرة بالاستنقاغ غريبة جداً فكأنه قيل ان انتفاء التطوق وثبوت الاستنقاغ بوجبه التطم بانتفاء العذرة وعدم التطم به يحكم بالحيضية

اما لاجل كون الدم مما يحكم عليه بما لولاهما كما اذا وقع في ايام حيضها كما هو ظاهر الصبيحة الثانية او لاجل الدوران كما هو ظاهرهما مع انه يمكن منع دلائلها على ثبوت الدوران وبها اما صبيحة زياد بن سوفة فواضح حيث انه ليس فيها ما يدل على ذلك وانما وقع السؤال فيما من كيفية صنع للرة بالصلوة في قوله سئل ابو جعفر عليه السلام في رجل اقتض امرته اوامته فرأت دما كثيراً لا ينقطع منها يوماً كيف يصنع بالصلوة واجاب عنه الامام بما مر واما رواية خلف بن حماد فلان اختلاف القوايل وعدم من يدي من احتمال غيرهما لا يقتضي الدوران والقطع بانقضاء الثالث قل بعضها عينت خصوص الحيض وبعضها خصوص العذرة والتردد انما نشأ عن اختلافها في التبيين وهو لا يوجب القطع بانقضاء الثالث غاية الاسرانه لم يمكن فيمن من يمين غيرهما لكن يبقى احتمال مع انه لو فرض العلم بانقضاء الثالث من مجرد عدم دعوى احدهن غيرهما فلا تدل الرواية الا على ان اختلافها انما ذكر في مقام بيان منشأ الاشتباه في الجملة والسؤال عما ينبغي لما ان تصنع في هذا الحال لا حصول الدوران والقطع بانقضاء غير ما عينته القوايل كما لا دلالة لصبيحة زياد على كون الدم في ايام الحيض لقوة احتمال ان يكون للراد للعود بمقدار ايام حيضها اذا تبين بالانقضاء كون الدم من العلق لا انه تبين به انه العلق الذي تتداد حدوته في تلك الايام فيجب عليها العود عن الصلوة فيها فظهر مما ذكرنا ان الحكم بالحيضية في الروايات لا يكاد يتم الا بكون الاستنقاع اشارة بحكم بها بالحيضية على الدم سواء وجد فيه صفات الحيض ام لا ولا تعارض بين هذه الروايات وادلة الصفات اما اذا منعنا كونها امارات على الحيض تبعياً بل حكم بالحيضية في موردتها فواضح ولما على للشهور قلنا وفق وبها عرفة هو حمل ذلك الادلة على ما اذا كان

الاشتباه بين الحيض والاستعاضة محض دون ما اذا احتمل غيرها كالعذرة
في القلم فان للدلالة في الحيضية حينئذ على الاستفناع كما هو مفاد هذه الروايات
ثم انه بناء على عموم هذه الروايات لما اذا احتملت الاستعاضة وعدم
اختصاصها بصورة الدوران بين الحيض والعذرة كالا يصدق ذلك خصوصاً في الرواية
الثانية حيث ان السؤال من صحتها بالصلاة لا يدل على انحصار مورد السؤال
في الحيض والعذرة نظراً الى ان فعل الصلاة وعدمه انما يجهل في خصوص
الحيض لوجوبها عند الاستعاضة وان وجب الاعتزال لان السؤال ليس
من الاتيان بالصلاة وعدمه بل من الوظيفة التي يجب مراعاتها شرعاً مع
بأهلها من الحالة بالقياس الى التكليف بالصلاة لانه الظاهر من قوله كيف
يصنع بالصلاة فيدخل تحت السؤال من كيفية اتيان الصلاة بلحاظ احتمال
الاستعاضة ويبقى حينئذ مما لا يدخل تحت هذه الروايات خصوص ما لو
اشتبهت الاستعاضة بالعذرة واما بناء على اختصاصها بصورة الدوران تبقى
صورتان من الاشتباه احدهما هذه والاخرى الاشتباه بين الحيض
والاستعاضة والعذرة لان الالتباس حينئذ انما هو اشارة على تعيين الحيض
في خصوص ما لو دار الامر بينه وبين العذرة ولا وجه للتسدي الى غيره
من الصور فلا بد من الرجوع في حكمها الى التواعد الاخر هذا ويمكن منع
دلالة هذه الروايات على كون الالتباس اشارة على الحيض واما الحكم بالحيضية
فيها وان كان الدوران لو فرض دلالة عليه غير مقتضى بنفسه للحكم بالحيضية
كما تومر بعدم كون الحكم بالعذرة دائراً مدار التطوق وجوداً وعدمه من
جهة الالتباس اشارة على عدم العذرة شرعاً واذا اتفق احتمالها تعيداً تعين
بعضية الدوران كونه حياً لا ان الالتباس دليل على ثبوت الحيض في اللورد
الاشكوك فجميع قوله وان كان مستقماً في الاعتناء فهو من الجرح انه كذلك

إذا لم يكن من العذرة بدلالة الاستنفاع فلم يلاحظ الاستنفاع في قبيل التنطوق حتى تكون هناك امارتان على شيئين احدهما على العذرة والاخرى على الحيض بل امارتان ضربتا لموضوع واحد احتيج اليهما من جهة ان انقضاء الامارة لا يدل على عدم ذهابها ويبقى احتمالها فاحدهما تبين وجود العذرة واذا انقضت فالأخرى تبين عدمها فالاستنفاع في جانب الحيضة ملحوظ في قبيل العذرة لا في قبيل الامارة عليها هذا بناء على كون التنطوق اماراة على العذرة تبديدا واما اذا كان الاحالة اليه لرفع الاشتباه به كما احتملناه في الصنف وقومناه في الاخبار للرجعة اليها كما ربما يظهر ذلك مما عن الحق في للعتبر حيث قل ولا ريب انها اذا خرجت مطوقة كان من العذرة قطعا فان كون الدم منها قطعا انما يلام كون التنطوق مما يرجع اليه لرفع الاشتباه لا للحكمه فليس في الذين الا اماراة واحدة وهي الاستنفاع فاذا وبد التنطوق كان من العذرة قطعا او شرطا وان فقد وكان الدم مستنفعا في القطنة تبين انه ليس من العذرة تبديدا فان انقصر الاشتباه بينها وبين الحيض وحده لو الاستنفاع وحدها تبين الآخر بمقتضى الدوران والافلابد من الرجوع الى القواعد الاخر لان الاستنفاع حينئذ انما يبنى احتمال كونه من العذرة ولا يبين الحيضة بنحوها ظن كانت مبتدئة كان الحكم كما هو المختار في مسئلتها من انها تحيض بمجرد الرؤية اذا كان الدم واجدا للمغزل اولا تحيض مطلقا الا بعد مضى اقل الحيض لو يرجع الى استحصال الحيض لو كانت حائضا سابقا في غير البتة وعلى كل حال لا ينفع الاستنفاع في تعيين الحيضة اصلا واما الحكم بها في السعيتين قائما هو لفرض الدوران فيهما ولو لكون التاليف هو اشتباه الحيض بالعذرة وعدم احتمال الاستحاضة معها لدورها في تحصيل بل لعله هو للنشأ قديم والا فلا دلالة لروايتين كما عرفت على الدوران وما ذكرناه

ظهر ان منشأ حكم اكثر الاصحاب بالحبيضة مع انقضاء التطوق ليس مجرد
 الدوران لعل للمرة اول شهادة القوايل ونحوها لانه لا يصلح لذلك اما على
 تقدير عدم كون الاستنقاغ امارا للمرة فلما عرفت من بقاء احتمال العذرة
 وانحصار طرفي الاحتمال فيها وفي الحيض لا ينفع في الحكم بالحبيضة واما على
 تقدير كونه امارا على الدم كما احتملناه اخيرا بل لعل الظاهر من الروايتين
 فلان تبين الحيض مع الانحصار فيها انما هو لاجل قيام الامارة على عدم
 العذرة ولولاها لم ينفع مجرد الدوران في تعيينه فلا بد ان يكون للنشأ في
 حكمهم بذلك مع انحصار الاحتمال فيها اما كون الاستنقاغ امارا على الحيض
 عندهم مطلقا او في خصوص اشتباه الحيض واما كونه امارا على عدم العذرة
 والا فجرد الدوران لا يصلح للحكم بالحبيضة اصلا وعلى اى حال فقد عرفت
 انه لا تعارض بين هذه الروايات وروايات التمييز لان التمييز بالتطوق او
 الانتهاض سواء كان امارا على الحيض او على كون الدم غير العذرة انما هو مع
 احتمالها والتمييز بالصفات خارجا او تبعا انما هو في مورد اشتباه الحيض
 بالاستحاضة وكذلك لو كانت امارات على الحيض في خصوص مورد استمرار
 الدم وامتزاج الحيض بالاستحاضة وعدم ثبوت العادة كما نسب الى للشهور
 لانها حسبا هو للفروض انما جعلت امارات تبعا فلا بد من ملاحظة
 الدائرة التي جردنا للشارع بامارتها فيها والاقصر عليها وهي اما خصوص
 اشتباه الحيض بالاستحاضة مطلقا او في خصوص صورة اختلاط الدمين لغير
 من لها عادة فلا محوم او اطلاقا للليل اعتبارها بالنسبة الى غير مواردنا
 هذا كله اذا علم الاقراض وشك في كون الدم الخارج من الحيض او العذرة
 واما لو شك في اصل الاقراض فالظاهر عدم الرجوع الى التطوق والانتهاض
 لما على تقدير عدم كونها امارا تبعية يرجع اليهما في حكم الاشتباه بل

يرجع اليهما في دفعه من اصله فواضح لانه حكم في مورد خاص بلحاظ
ارتقاع الاشتباه بهما فلا وجه للتعدى من صورة العلم بالافتراض الى
مورد الحكم في الروايات الى غيرها واما على تقدير اعتبارهما من باب الامارة
فلان للورد وان كان بمجرد غير صالح لتخصيصها به الا انه لا اطلاق لما مر
من الروايات يشمل الشك في الافتراض بعد وجود التقدير للتيقن في مقام
المحاورة وهو صورة العلم بل هو الذي يساعد عليه الاعتبار لان احتمال كون
الدم من العنزة مع احراز الافتراض قريب جدا بخلاف الشك فيه فانه
يحتاج الى ثبوت الافتراض حتى يكون الدم من العنزة ودعوى كون
التطوق ملزوما لثبوتها فاذا وجد قطع بكون الدم منها ولومع الشك في الافتراض
ابتداء اذ يلزمه حينئذ القطع به مجازة صرفة لامكان التطوق في دم الحيض
وعدم كونه من خاصة العنزة ثم انه لادلة في ما مر الروايات على كون وجوب
الاختبار وجوبا شرطيا فلو لم تختبر وصات صحت صلاتها لو كانت طاهرة
في الواقع الا اذا قيل باخلالها حينئذ يقصد الوجه الواجب عند جماعة او قيل
بعدم صحة العبادة التي يؤتى بها احتياطا مع امكان الاحراز للتخصيص على ولو
بالرجوع الى الامارات الشرعية ومما كان في وطى كلال التفسير بن فليس
بطلان العبادة حينئذ من جهة فقد شرطها وهو الاختبار والروايات لا تدل على
ازيد من وجوب الرجوع الى التطوق والانتهاش لاجل انكشاف الواقع وجدانا
او تعبداً ليصل على طبقه (الفصل السادس) في اشتباه الحيض بالقرحة
بعد العلم بوجودها ولا اشكال في وجوب الاختبار ورفع اليد عن العمومات في
مورد الاشتباه بها في الجملة وهل العبدة في الحيض كشفا او تعبداً خروجه من
الايسر فلا يكون حيفاً اذا خرج من الجانب الايمن مطلقاً وفي خصوص حال
الاشتباه كما هو المحكي من جماعة منهم الصدوقان والشيخان والشهيدان والمحقق

الثاني بل نسب ذلك الى المشهور من جميع القاصد نسبته الى فتوى الاصحاب
لو من الايمن فلا يكون. ايضا اذا خرج من الايسر كما عن الالكافى وابن
طاووس والشهيد في ظلم البروس او التوقف كما عن جماعة اقول. منشأها
اضطراب متن الرواية الواردة في هذا اللقاع بحسب قول الشيخ في التهذيب
والكافي في الكافي حيث روى الكافي عن محمد بن يحيى رضى الله الى ابن
قل قلت لابي عبد الله فئات منأها قرعة في جوفها والعم سائل لا يدرى
من دم الحيض ام من دم القرعة قتله مرها تستلق على ظهرها ثم ترفع رجلها
ثم تستدخل اصبعها الوسطى قل خرج الدم من الجانب الايمن فهو من
الحيض وان خرج من الجانب الايسر فهو من القرعة. وقل الشيخ هذه الرواية
بينها. او قل مكان قوله فهو من الحيض فهو من القرعة. وان خرج من
الايسر فهو من الحيض حيث ان الرواية واحدة وانما وقع الانضطراب في
ضبط المتن فلا مجال الرجوع الى قواعد باب التعارض من التجميع والتخصير
لان اللقاع من قبيل اشتباه الرواية بما ليس برواية على معنى التجميع احدها
على الآخر وقد تصدى جماعة من الاصحاب بتصحيح رواية الشيخ تارة
بموافقة المشهور بين القدماء والتأخيرين واحتضاده فتوى القيد والصدوق
في اللقاع والفقهاء الذين ضمن بصحة ما فيه والشيخ في النهاية مع ابن عمه فيها
على ما صح عنه من الرواية واللقاع عن الفقيه الرضوي للموافاق قلنا اخرى
ومطابقتها لما هو المعروف بين النساء كما من شرح للفتاوى ثلثة وتصحيح رواية
الكافي بحسن ضبطه وتقديمه في الحديث بخلاف الشيخ لا. قد مر له
على كثير من الغلل مع ما عن الشهيد في الذكرى من ان كثيرا من نسخ
التهذيب موافق لما ذكره الكافي وان ابن طاووس نفسه كون الحيض
من الايسر الى بعض النسخ الجديدة من التهذيب وقطع بانها قد ليس

فلاضطراب إنما هو في نسخ التهذيب دون السكاكي وعلى أني حال قلن حين
 بشئ من هذه الوجوه ما هو الرواية فهو والا فلا بد حينئذ من الرجوع الى
 الاحتياط بالنسبة الى احكام والطهر لوجوب رفع اليد عن العمومات التي
 هي للرجع لولا هذه الرواية بعد عدم سقوطها عن العجبة حتى بالنسبة اليها
 لقطع حينئذ بتخصيصها بها في الجملة فلا يصح الاخذ بها غاية الامر دوران
 التخصيص للتباينين وهما الحيض والطمح في كل من صورتي الخروج من
 الابن والابسر لاحتمل كل منهما فيه بعد اضطراب متن الرواية المقاطعة
 للعمومات في الجملة لانها وان لم تنهض حجة على خصوص احد الاحتمالين
 الا انها قطع بتخصيصها بها في مورد الرواية فلا وجه لما نحن للدراك به
 للمحقق في المعتبر من اخراج الرواية فاذا لم يكن هناك استصحاب طهر او
 حيض في ما اذا علم احدهما حاجتا محتاطا بالجميع بين العمل بتكاليف الحائض
 والطارئة واما عجة الرواية فلا تنافي الرجوع الى حكم الاصا اذ لم يلزمه
 الخلق القطعية لها وان لم يورثه الخاتمة الاحتمالية واما تعيين كون ما في التهذيب
 هو الرواية بالظن المحاصل من الشهرة فكما ترى لان كون للضمون رواية
 وان الراوي قد نسب ذلك الى الامام لا بد من ادراجه بالقطع حتى يندرج
 في عنوان الخبر وان قطع بكذبه او كذب معارضه بل وان قطع بكذبه قضيا
 واذا لم يعلم ذلك فالظن لا يمكن في اثباته نعم يمكن التمسك في تعيين الرواية
 بتوى الشيخ في محكي للبسوط والنهاية بما يوافق رواية التهذيب حيث يدل
 على ان الرواية انما صحت عنده كما قلناه فيه بل قد يقال ان اختلاف نسخ
 التهذيب غير محقق لان احدا من المحشين عليه لم يذكره مع جريبل
 ديدهم على مثل ذلك بل من بعض المحققين ان نسخ التهذيب اتفقت على
 للشهور اقليم الا ان يحتمل مع ذلك ان الشيخ قد اخطأ في نقل الرواية ولاجل

ثبوت الرواية عنده كما ذكره خطأ ففيها على طبقها ففتوى
بمضمونها انما تدل على اعتياده واما ان اعتياده لم يكن في سبيل الخطأ فلا
يرفع الا باصالة عدم الخطأ للمعارض بمثلها في الطرف الاخر ولكن الانصاف
ان احتمال الخطأ والسهو في رواية الشيخ جيد في الغاية بل ربما ينقطع بانها هي
الرواية بملاحظة جملة من القرائن كفتوى غير الشيخ الذين هم الاصول في رواية
الاخبار عن سببه ولحقه بمضمون رواية الشيخ كالنفيد والصدوق ووالده في
رسالة التي هي للرجع على ما ذكرنا لجميع من تاخر عنه عند اهواز النصوص
مع ان الكافي كان يترى من الشيخ ولم يعلم مع ذلك فتوى الكليني بما في
الكافي وموافقة مثل الاسكافي لا يجيد قايدا مع رجوع الشهيد ع في
المروس ثم انه بناء على ما هو للشهور من اعتبار الجانب الايمن في القرعة
فالظاهر اعتباره في خصوص ذات القرعة دون من يحتمل هي فيها وهو الذي
فيه في محكي الروض من كلامهم اذ لا اطلاق في الرواية يشمل حل
الشك في اصل القرعة بعد ثبوت القدر للثيقن في التغاطب هو وجود القرعة
فعلا كما هو للقروض في مورد الرواية فلا يعمل بالاختبار للذكور مع الشك
بل للرجع عنده العمومات هنا اخر ما اردنا ابراده والحديث .

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله على نواله والصلوة على نبيه محمد وآله وبعد فهذه رسالة تتضمن
البحث عن ملوكة للسافر وبيان كيفية وشروطها واحكامها فنقول مستعيناً
بالله يسقط في السفر بالشروط الآتية من كل فريضة رابعة ركعتان من غيرها
دون غيرها من الثلاثية والنوافل باجماع العلماء كافة على سقوطها عنزيمة
خلافاً لبعض من خالفنا فعمله رخصة والاخبار الواردة فيه فوق حد الاستفاضة
وقد نطق به الكتاب في قوله تعالى واذا ضربتم في الارض فلا جناح عليكم
ان تقصروا من الصلوة ولا يتحد في التمييز بلفظ الجناح بعد وروده في
مقام التثريب والفراغ من وجوبها قصرأ بعد التثريب اصلاً فهو كقوله تعالى
ان الصلوة وللرؤى من شعائر الله فمن حج او اعتمر فلا جناح ان يطوف بهما مع
ان الطواف واجب فوجوبها على السافر قصرأ كوجوبها على الحاضر تماماً
فلو زيد عليها ما تنص عنها فقد زيد في فرض الله عز وجل وانما تسقط الركعتان
الاخيرتان في الفريضة الرابعة فرضاً بشروط اختلفت اظفار الفقهاء في عدّها
بالخسة يجعل للساقه وقصدها شرطاً واحداً والستة يجعل المقصد شرطاً مستقلاً
والسبعة يجعل استمراره شرطاً آخرأ ولا ضير في هذا الاختلاف
بعد الاتفاق ظاهراً على اعتبار هذه الامور شروطاً في
التقصير شرعاً احدها قصد للساقه وهو يجعل الى اعتبار للساقه في السير
وقصدها اما للساقه فلا اشكال ولا خلاف من احد في اعتبارها اصلاً
وهي مما اجتمع الفقهاء على توقف التقصير فيها واما ما يحكي من داوود

الظاهرى ومحمد بن الحسن من العامة من الخلاف قائما هو خلاف في تحديدها
 بالمقدار المخصوص لا في اهل باعتبارها ولو بمقدار ما يحصل به مساها بحيث
 يصدق عليه الضرب في الارض كما يوحى بل يدل عليه بعض العبارة وقد
 اختلفت الاخبار في تحديدها اختلافا فاحشا فحددتها جملة منها وهي اكثرها
 ثمانية فراسخ وفي جملة منها اربعة فراسخ وفي بعضها اربعة فراسخ وفي بعضها
 وياض يوم وفي عدة منها باربعة فراسخ وفي بعضها يوم ولبقة وفي بعض اخر
 يومين واخر ثلثة ايام وفي بعض منها فرسخ واخر ثلثة برد والكلام فيها
 يقع في مقامين الاول في تعيين القراسخ وضبطها والثاني في وجه التوفيق بين
 هذه الاخبار وتعيين ان للدار في المسافة على اي من القادير اما الاول فلا
 اشكال ولا خلاف نصا وقوى ان كل فرسخ ثلثة اميال وقد اختلفت
 السكيات في الليل فنسب الى الشجرة بين علماء الناس انه اربعة الاف ذراع
 وفي الداركة انه مطروح به بين الاصحاب وقيل من بعض عدم الخلاف فيه
 وفي المصالح والقلموس ناقلا من ابن السكيت انه مد البصر من الارض
 والراه به كما في الداركة ما بين به الرجل من القارس البصر للتوسط في
 الارض السعوية ومن القوي في مصباح التنوير لليل بالكسوف في كلام العرب
 مقدار مد البصر ومن الأزهري ان لليل عند القدماء من اهل الهيئة ثلثة
 الاف ذراع وعند المحدثين اربعة الاف ذراع والخلاف لفظي ظاهرا اتفقوا
 على ان مقدار ستة وتسعون ألف اصبع والاصبع سبع شعيرات بطن كل
 واحدة ملصقة بغير الاخرى ولكن القدماء يقولون ان القراع اثنتان وثلاثون
 اصبع والمحدثون يقولون اربعة وعشرون اصبع فاذا قسم الليل على رأى القدماء
 كل ذراع اثنتين وثلاثين كانت للتحصيل ثلثة الاف ذراع فلو قسم
 على رأى المحدثين لربحوا عشرون للتحصيل اربعة الاف ذراع

والقرصخ عند السكل ثلاثة اميال وقيل في المبارك اما الليل فلم تقف على تقديره
 في رواية من طرق الاصحاب سوى ما رواه ابن بابويه حررنا من الصادق
 انه الف وخمسة فراع وهو متروك اتهم ولا يبعد ان يكون هذا هو
 السبب في نسبة التقدير باربعة الاف فراع الى الشهرة بين علماء الناس في
 كلام الحقيق في التبراهيم حيث قل اربعة الاف فراع اليد التي طوله اربعة
 وعشرون اصبعاً تعول على للشهور بين علماء الناس او مد البصر انتهى
 ولكن من الكافي ما يحدد به الليل وهو صحيفة ابي حمير من بعض اصحابه
 عن ابي عبد الله قل سئل من حد الاميال التي يجب فيها التقصير فقال ابو
 عبد الله ان رسول الله صلى الله عليه وسلم حد الاميال من ظل حير الى ظل وعير وما
 جيلان بالمدينة فاذا طلعت الشمس وقع ظل حير على وعير وهو الليل الثاني
 وضع رسول الله عليه التقصير واما التقدير باربعة الاف فراع مع التقدير بمد
 البصر كما من حجة من اهل اللغة فغير معلوم مخالفة بل الظاهر انه ما توافقان
 كظهور توافقهما مع ما وقع من التقدير في الصحيفة ولعل هذا هو اللير في
 حطف مد البصر في كلام الحق بلفظة او على تقدير احرار مخالفة فالتبراهيم
 الاول لعدم انضباط الثاني مع الاختلاف في الابصار التي لا ينضبط متوسطها
 من غيره سيما مع وجود الشهرة العرفية فيه للوجوب لتعين حمل القطع عليه
 عنده المتعارض حسبا هو للتردد في محله ولا سيما بعد اعتضاده بدعوى القطع
 به من الاصحاب وعديم معروفة الخلاف كما سمعته من المبارك واما الثاني
 فبالاخبار الواردة في هذا الباب على اقسام شتى فمنها ما جدد للساقية بمائة
 فراعخ كطروى عن القتيه والعيون والعلل عن الرضا (ع) انما وجب التقصير
 في ثمانية فراعخ لا اقل ولا اكثر لان ثمانية فراعخ مسيرة يوم للعامة
 والتموافل والاقبال وفي رواية اخرى لفضل بن غاذان عنه ايضا والتقصير في

ثمانية فراسخ وما زاد ولروى عن التصل وفيه التخصير في ثمانية فراسخ وهو
بريدان ومنها ما تردد فيه بين بريدين وبياض يوم كصحيحة الخزار وابي
بصير وابي ايوب وفيها بريدين او بياض يوم ومنها ما قسرها بمسيرة يوم
كصحيحة ززارة ومحمد بن مسلم وطلي بن يقطين وفي الاولين وقد سافر رسول
الله الى ذى خشب وهو مسيرة يوم من المدينة يكون اليها بريدان اربعة
ومشرون ميلا وفي الاخرة يجب عليه التخصير اذا كان مسيرة يوم وموثة
سماعة وفيها مسيرة يوم وذلك بريدان وثمانية فراسخ ومنها ما قسرها ببياض
يوم فقط كصحيحة عبد الرحمن وفيها جرت السنة وبياض يوم ومنها ما حددها
باربعة فراسخ مطلقا وهي اخبار كثيرة منها صحيحة ززارة عن ابي جعفر قال
التخصير في بريد والبريد اربعة فراسخ ومنها صحيحة زيد الشحام قال سمعت
ابا عبد الله يقول يقصر الرجل في مسيرة اثني عشر ميلا ومنها صحيحة اسمعيل
بن الفضل قال سألت ابا عبد الله عن التخصير فقال في اربعة فراسخ ومنها
صحيحة ابي ايوب قال قلت لابي عبد الله ادنى ما يقصر فيه قال بريد
ومنها صحيحة معاوية بن عمار قال قلت لابي عبد الله ان اهل مكة يقيمون
الصلاة بمركب قل ويقيم او ويقيم اي سافر اشد منه لا ثم وللأسافة بين
مكة ومكة وعرفت اربعة فراسخ على ما حكى التنصيص عليه من الأصحاب ومنها
ما حددها باربعة فراسخ مع التقيد بضم التعاقب الى الاياب ليكون المجموع
ثمانية فراسخ كصحيحة معاوية بن وهب قال قلت لابي عبد الله ادنى ما يقصر
فيه للسافر قال بريد ذاهبا وبريد جائيا وصحيحة ززارة بن احين للرواية عن التقيد قال
سألت ابا جعفر عن التخصير فقال بريد ذاهبا وبريد جائيا وكان رسول الله
اذا اتى ذنبا قصر وذناب على بريد وانما قل ذلك لانه اذا رجع كان سفره
بريد من ثمانية فراسخ وموثة محمد بن مسلم عن ابي جعفر قال سئلته عن

التقصير قتل في بر يد قل قلت بر يد قل لانه اذا ذهب بر يدا ورجع بر يدا
 فقد شغل يومه الى غير ذلك من الاخبار ومنها ما قدره بثلاثة برود او مسيرة
 يوم ويلة او فرسخ او يومين او ثلثة ايام اما هذه الاخبار فلا ينبغي التأمل
 في ورودها مورد التقية لموافقة مضمونها لمذهب العامة واما بياض اليوم
 ومسيرة يوم مع ثمانية فراسخ فالتفاد من التأمل في اخبارها ان للدار في
 التقدير والضابط الحقيقي له هو الاذرع والترديد في بعضها بياض يوم ليس
 لاجل الاكتفاء باحدهما في التقدير ولومع مخالفة كما يزعمه صاحب السدارك
 جودا على ظاهر التردد بل التقدير الحقيقي هو لثمانية لانه الذي يمكن
 انضباطه بخلاف التقدير بمسيرة يوم وبياضه ولما وقع السؤال في صحته
 عبدالرحمن من اختلاف بياض اليوم حيث قل ان بياض يوم يختلف فيسير
 الرجل خمسة عشر فرسخا في يوم ويسير الآخر اربعة فراسخ وخمسة فراسخ
 في يوم وقد نبهه الامام بان الاعتبار ليس بمطلق مسير اليوم حتى لا ينضبط
 بقوله ليس الى ذلك ينظر اما رأيت سير هذه الاثقال بين مكة ومدينة ثم
 اوى يده اربعة وعشرين ميلا يكون ثمانية فراسخ قل هذا الخبر صريح او
 كالصريح في ان للناط الحقيقي هو الحد البالغ هذا القدار من الاميال الذي
 هو ثمانية فراسخ ولو كان للدار على السير للمتدل بحسب الزمان وللكان
 والسير ولومع مخالفة للمساحة لما كان وجه الابعاء والتقدير اربعة وعشرين
 ميلا خصوصا مع ملاحظة اعطاء الضابط في السير بالاحالة الى كيفية سير
 الاثقال فيعلم من ذلك ان المساحة هو للوزن الذي يرجع عليه عند الاشياء
 لمكان حصول الاختلاف غالبا في مسير اليوم لاجل الاختلاف في الأزمنة
 والامكنة ودواب السير والجهد فيه وعدمه ويؤيد ذلك بل يدل عليه موثقة
 سماحة للتقدمة في الجواب عن السؤال عن التقصير حيث قل انه مسيرة يوم

وذلك بريدان وهما ثمانية فراسخ فانه حدد مسير اليوم بالساحة حيث قل وذلك
بريدان وهما ثمانية فراسخ فيستبان من ذلك ان مسيره اليوم في الاخبار
للقدرة للسافة بها انما جعلت علامة لتحقيق للسافة نظرا الى سهولة تناولها
وعسر الاعتبار بالساحة او تعذره لغالب الناس خصوصا اذا كان للقصد مما
لم يتعارف السلوك اليه مع انه يمكن ان يقال ان الاعتبار بالمسح على كل حال
حتى لو كانت العبارة بمسيرة يوم وكان للمسح علامة لحصولها اذمع الاختلاف
وحصوله في اقل من يوم يستكشف تطرق خلل في اعتدال السير وعدم
حصول ما هو للنات من مسير اليوم في للسافة ومن هنا ينقدح ان التردد
بين بياض اليوم والبريدان في صحيح ابى بصير وابى ايوب ليس تخييرا في
مرحلة الاعتبار بل انما هو لاجل التقريب الى ذهن السائل مع مكون
للقصود من بياض يوم هو البريدان خصوصا بعد ملاحظة الاخبار التي
كادت بعد التامل ان تبلغ مبلغ الصراحة في التفسير والشرح فاني للمدرك
من الاكتفاء باحد الامرين مع العلم بالخالفه غريب جداً كغرابه ما من
الشهيد الثاني في الروض من تقديم سير اليوم على للساحة نظراً منه الى ان دلالة
الاخبار عليه اقوى والتقدير به اضبط لما عرفت من ان دلالتها على ما ذكرنا اقوى
عند من اعطى التامل حقه في تلك الاخبار مع ما عرفت من ان الامر في حديث
الانضباط والمكس اذا خلاختلاف في الفراسخ والاميال بعد اطبيق النصوص
والتقاضي على ان كل فرسخ ثلثة اميال ومعلومية ان كل ميل ست وتسعون الف اصبع
وان اختلقت القدماء والحدثون في التقدير باربعة الاف ذراع او ثلثة الاف
ذراع لاختلافهم في اعتبار القراع بعد اتفافهم على بلوغ المجموع ذلك واما
الاختلاف في الأذرع بالطول والقصير فلا يقدح بعد لزوم رجوع غير مستوي
الحلقة الى مستويها في كل باب وهذا بخلاف التقدير بمسير اليوم فان احرار

السير المعتدل في الزمان للمعتدل في المكان للمعتدل على الدابة للعتدة على النحو
الذي اشار اليه الامام بقوله اما رأيت سير هذه الاثقال في غاية الاشكال بل
لا يكاد يحوز لتعذره او تعسره ولهذا لم يكتف الامام بذلك بل اوضح ما هو
للراد واقعا بالايمان بيده الشريفة باربعة وعشرين ميلا ثمانية فراسخ نعم يمكن
الاستئناس له بالتعليل الوارد في رواية فضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام
انما وجب التقصير في ثمانية فراسخ لا اقل من ذلك ولا اكثر لان ثمانية
فراسخ مسير يوم للعامة والقوافل والاثقال فوجب التقصير في مسيرة يوم
ولو لم يجب في مسيرة يوم لما وجب في مسيرة سنة لان كل يوم يكون بعد
هذا يوم فلو لم يجب في هذا اليوم لما وجب في نظيره قلت تعليل وجوب
التقصير في ثمانية فراسخ بانه مسيرة يوم للعامة كاشف عن ان النشاط الواقعي
في تقدير المسافة انما هو لا سير ولم يجب التقصير في ثمانية فراسخ لانها للمسافة
للمسودة بنفسها بل لانه يستعمل بها مقدار للمسافة الواقعية حيث ان احراز
تحقق مسير يوم كما سبق متعذر او متعسر لغالب الناس لان للراد به السير
للمعتدل بجميع جهاته واسبابه في اليوم للمعتدل من اول طلوع الفجر الى ذهاب
الحرارة للشرقية اذ للراد من اليوم في اخبار السير والبياض هو يوم الصوم
كما فهمه الأصحاب ومن العلوم انه لا بد حينئذ من اشتغال هذا المقادير من
الزمن بالسير من بدوه الى ختمه بلا زيادة ولا نقصان الا ما جرت العادة
عليه من الاكل والشرب وسقى الدواب ونحو ذلك فيكون لمخ ثمانية
امارة لتحقق للمسافة الواقعية للقدر بمسير اليوم على النهج للتعدير شرعا
وقضية ذلك ان يقتصر في الاعتماد عليها على حال الجمل بالتحالفة واما مع العلم
بها قلدار على السير لانه للمسافة الحقيقية فالمعبرة به لا بها ولكن يدفعه ان
دلالة على ما قرئ بناء اقوى واظهر من قوله لا اقل من ذلك ولا اكثر لا يجتمع

مع قصر الاعتبار على الدبر وان اكتفى بامارت حال الجهل فان مقتضاه مع العلم
 بالمخالفة تقديمه مع المخالفة في ماري الزيادة والنقصان والا لزم ان لا يكون الاعتبار
 به حقيقة وهو خلف وهذا يناقض التنصيص على نفي الاقل والاكثر في دخالته
 في ما هو موجب للتقصير فعنى قوله لا اقل ولا اكثر ان الزائد على الثمانية
 لا يدخل له في ما هو موجب للتقصير ابدأ بل هو كالزائد على القدر المحدود
 به للساق لو كان الاعتبار بالسبر كعدم الاعتداد بالاقل في التأثير في اجاب
 التقصير كما لو لم يقصد من اول الامر واما التعليل فسوق لبيان الحكمة في
 وجوب التقصير في هذه الساق للقدرة بالسبح وانه لو لم يجب في هذا القدر
 لما وجب رأساً لان ثمانية فراسخ مسيرة يوم للعامة فلو لم يجب في مسيرة
 يوم لما وجب في مسيرة سنة لان كل يوم بعد هذا يوم فلو لم يجب في هذا
 اليوم لما وجب في نظيره فاقدم بما ذكرنا كانه ان للساق الشرعية الحقيقية
 التي هي للدار في التقصير في الصلوة والصوم هي ثمانية فراسخ لا اقل من ذلك
 ولا اكثر ولا عبرة بغيرها مع العلم بالمخالفة والى ما ذكرنا مال الشهيد في الذكرى وجماعة
 منهم العلامة الطباطبائي في الصابيح على ما حكى عنهم واما اخبار الاربعة مطلقاً
 فهي بظاهرها وان دلت على تحتم القصر بمجرد الاربعة وان لم يرد الرجوع
 اصلاً ليضم الاياب الى التعاقب فضلاً عن الرجوع ليومه او لغير يومه الا انه
 لا بد من حملها على صورة الرجوع وضم الاياب الى التعاقب بلعنا النصوص
 الصريحة في حصر الساق في الامتداد والتفريقية في الجملة وانه لا يشرع
 التقصير في اقل من ذلك بل لا بعد دعوى ظهورها في ذلك بقرينة
 نصوص الثمانية والاربعة التفريقية سيما بملاحظة انصرافها الى ما هو الشائع
 للتعارف في مثل تلك الاسماء فار الصغيرة من ارادة الرجوع كما هو الغالب
 للتعارف في اصل المسافرين ايضاً فضلاً عن قصد الاربعة خاصة بل يستفاد

من وثقة محمد بن مسلم للتقدمة ان عدم مشروعية النصر في الاربعة خاصة من للسلمات التي لا تطرق اليها شبه ولهذا اظهر السائل التعجب من الحكم بالتصير في بريد بقوله قلت بريد قلن تكرار الاستفهام مما اجاب به الامام كاشف من تمام الاستغراب والامام ازاح تعجب من ذلك بقوله لا اذا ذهب بريدا ورجع بريدا فقد شغل يومه مبينا ان للرادب البرد حينما يطلق في لسانهم عليهم السلام انما هو للنضم الى الايات لتكمل للسافة الحقيقية فيكون هذا الظاهر كالشارح لسائر الاخبار للقتصرة على ذكر البريد من غير تعرض لنضم الايات اليه تكميلا للسافة ولولا ما ذكرنا لكان كل من التعجب ولزائلته في غير محله نعم في بعض الاخبار ما هو نص في الاكتفاء بالحنة ولا يقبل هذا الحل وهو صحيحة محمد بن عمران قل قلت لابي جعفر الثاني جعلت فداك ان لي ضيعة على خمسة عشر ميلا خمسة فراسخ ربما خرجت اليها فاقم ثلثة ايام او خمسة ايام او سبعة ايام فاقم ام اقصر فقال قصر في الطريق واتم في الضيعة ولا فرق بينها وبين الاربعة مع انقطاع السفر بالضيعة لكنه كما سيأتي مطروح او يحول على الفراسخ المرامانية التي هي ضعف الفراسخ للقدرة بها للسافة في الاخبار او ما يقرب من الضعف على ما قيل وعلى اي حال فقد ظهر مما ذكر سقط القول بتعمم النصر في الاربعة مطلقا وان لم يرد الرجوع اصلا كما نسب الى ثقة الاسلام استظهارا من اقتصاره على ذكر اخبار الاربعة ان لا بد معه من طرح الاخبار للتضيقة الدالة على تحتم النصر في الثمانية الامتدادية او التنفيذية او حلها على التنية كما قبل وتوم الجمع بينها وبين اخبار الثمانية بان الاربعة ادنى ما يتعمم به القصر فلا يذ في تعتم النصر في الثمانية ايضا لدخول الاربعة فيها مدفوع بما في اخبارها من جعلها ادنى ما يتعمم به القصر وفي الروى من العمل انما وجب التصير في ثمانية فراسخ لا اقل من ذلك ولا اكثر

كاندفاع توهم الجمع بينهما بحمل اخبار الاربعة على الجواز مطلقا سواء اراد الرجوع ليوهه او لغير يومه او لم يرد الرجوع اصلا والثانية على التحتم كما صنعه السيد في المدارك وثله من جده بل نسب ذلك الى الشيخ في التهذيب والاستبصار وديكى استيجاهه عن الشهيد في الذكرى وربما نسب ذلك الى جمع من القدماء كوالف الصدوق والافيد والشيخ في النهاية والبسوط واستقوى هذا الوجه في المدارك قائلا ان الاخبار الواردة في الاربعة كثيرة فلا اقل من الجواز وهو مع عدم تماميته في نفسه يذائق ما في صحيحتي معاوية بن وهب ووزارة للتقدمتين لاشتمال الاولى على السؤال من ادنى ما يعصر فيه للسافر والتعميل في ذيل الاخيرة بقوله اذا رجع كان سفره بر يدين ثمانية فواسخ الصريحين في عدم مشروعية التخصير بدون انضمام اربعة الاياب الى القهاب واما اخبار الاربعة للقيدة بضم الاياب الى القهاب فلا ينبغي التأمل في انها سبقت مساق الشرح للاخبار المحددة بالثمانية الظاهرة بدواً في الامتدادية وانها اهم منها ومن التلقيفية في الجملة ولا خلاف في وجوب التخصير مع التلقيق حتى من القائلين بكفاية الاربعة في تحتم القصر كالكليني وبعض فضلاء متأخري التأخرين على ما نسب اليه في الحدائق سوى ما ما ينسب الى ابي الصلاح وان زهره لوالشيخ في الخلاف من القول بوجوب الاتمام في التلقيق جوذا على ظهور اخبار الثمانية في الامتدادية ولم يعلم مخالفتهم صريحا في ذلك لان الاقتصار على ذكر اخبار الثمانية كما صنعه الاولان لا يدل على اختيارهما نحتما التمام مع التلقيق وكذا لفظ الثمانية في حبان الشيخ وعبائهما فيمكن ارادة الاحم من الامتدادية والتلقيفية منها وما ينسب الى الشيخ في التهذيب من القول بالتخيير مطلقا حيث قال على ان اتى قول انما يجب التخصير اذا كان مدارك لثمانية فواسخ واذا كان اربع فواسخ

كان بالخيار في ذلك ان شاء الله وان شاء قصر وطى اى حال فلا ريب في
تحتم القصر عند التلقين مع ارادة الرجوع ليومه اوليته مع اتحاد السير عرفا
وانما الاشكال والريب في ان ذلك شرط في وجوب التقصير في الملققة فلو لم
يرد الرجوع ليومه وجب عليه التمام كما هو للشهور سيما بين للتأخرين او
التقصير بين القصر والتمام كما نسب الى ظاهر المحكي عن والد الصدوق
والشيخ في النهاية وللمزيد في خصوص الصلاة دون الصوم فعلم فيه بتحتم
التمام او تحتم القصر كما من ابن ابي عقيل فعلم بوجوب التقصير تعيينا
على مرئيد الرجوع قبل تحلل القاطع سواء اراد الرجوع ليومه او لم يرد وان
كان في عبارته المحكية مقتصر على ذكر اقامة عشرة ايام لوضوح عدم
الخصوصية في الاقامة عشرة لجرى ان للناط في غيرها من النواطع حيث قل
كل سفر كان مبلغه بر يدين او يربد ذاهبا وريجا تيا وهو اربعة فراسخ في يوم
واحد او ما دون عشرة ايام فعلى من سافر عندئذ الرسول ان يصلى صلاة
السفر ركعتين ونسب ذلك ايضا الى طائفة من للتأخرين وهو الذى يغنى
التعميل عليه غلو الاخبار عن هذا الاشتراط وظهورها في الاطلاق وعدم
ما يدل على التقييد سوى الفقه الرضوي حيث حتم التقصير مع ارادة الرجوع لليوم
وخبر عنه وبين الآعام مع عدمه هو لا يصلح حجة على التقييد واعتضاده
يختص بالشهور لا يصير حجة مع عدم حجته في نفسه واما امراض الاصحاب
عن هذا القول فليس بموهن له بعد معلومية استنادهم في ذلك الى ما فهموه
من هذه الاخبار واما ما في رواية محمد بن مسلم من حصول شغل اليوم مع الرجوع
بريدا فليس فيه دلالة على ذلك وانما هو اشعار لا يلحقه اعتبار بل لا اشعار
فيه لانه انما سبق قريبا الى ذهن السائل حيث تعجب من اطلاق الامر بالتقصير
في يربد بعد ارتكاز عدمه في نفسه مع ان صحيفة زرارة للتقدمة لا تخلو عن

دلالة على عدم اعتباره بل هي ملاحظة التعليل فيها كالصرح في ذلك حيث ان
الظاهر من قوله كان رسول الله اذا أتى ذهابا قصر تكرر ذلك منه وانه من عادته
كما هو الاستفاد من مثله مما هو شائع في مقام اظهار تكرر الفعل ووقوعه على
وجه العادة ومن البعيد كل البعد رجوعه اليوم في كافة اسفاره بحيث لم يفتق
له مرة لم يرجع ليومه واقوى دلالة من ذلك التعليل فيها قوله لانه اذا رجع
كان سفره بر يدين ثمانية فراسخ اذ لو اراد الرجوع ليومه كان التعليل في
قوة ان يقال لانه اذا رجع ليومه كان سفره بر يدين ومفهومه انه لو رجع لغير
يومه لم يكن سفره بالغاً هذا للبلغ مع ان بلوغ السفر اليه حاصل على كل
تقدير وبدل عليه ايضا خبر منتظر الرقعة الذي يأتي الكلام فيه في للسافة النوعية
الاهم الا ان يقال ان للقروض فيه غير محل البحث ولهذا قل بمضمونه من يعتبر
الرجوع لليوم كالشيخ في النهاية على ما حكى عنه السيد في الرياض وبدل عليه ايضا
صرح اخبار العروة فانها على كثرتها واستفاضتها صريحة في تحتم القصر
على اهل مكة اذا خرجوا الى عرقت للنسك كصحيحة معوية بن عمار
للتنصيص للتنصيص تشديد التكبير على اهل مكة بقوله ويطهم او ويحهم وای
سفر اشد من هذا وفي خبر اسحاق بن عمار ويحهم كأنهم لم يحجوا مع رسول
الله فقصروا وحلها على التشنيع على الالتزام بالتمام او حل للنهي في صحيحة
معوية على الكراهة حل ركبك لاشاهد عليه بعد استفاضة الروايات وجوب
التقصير واشعار بعضها بان وجوب التقصير مما لا ينبغي الريب فيه حيث
سئل الصادق عن مقدار التقصير فقال في بر يد الا ترى ان اهل مكة اذا
خرجوا الى عرقت كان عليهم التقصير (مسائل الاولى) لا يحجر بعد اعتبار
قصد للسافة قطعا في يوم واحد وان جعلت عبارة عن مسير يوم فلو قطعا
في زمان اوسع مما جرت العادة عليه بكثير كان عليه التقصير كما لو قطعت

في يوم واحد اذ لا مانع منه سوى ما يقوم من عدم صدق اسم للسافر عليه
لو قطعها كل يوم بمقدار مرمى سهم او اقل لداعي التنزه وغيره وان قصد
عليه للساقفة والبلوغ للقصد فالواجب حينئذ هو التمام استصحابا لوجوبه بعد
الشك في شمول الادلة لمثل هذه الصورة كما يجب التمام لو قرب ببلده ولم يدخله
للترخص ومكث في القرى للتقاربة له الخروجه عن اسم للسافر ولا بحال
لاستصحاب وجوب القصر بعد فرض الخروج وعدم بقاء صدق الاسم
عليه ويدفعه ان وجوب القصر ليس مرتبا في لسان دليله على من تمنون
بهذا العنوان حتى يلزم المحافظة عليه تلبسا وبقاء لعدم تحقق للوضع مع
انقائه وانما هو مرتب على من قصد للساقفة الخاصة وان كان ذلك حكما في
مورد السفر فعنوان للسافر منتزع من للوضع المحكوم عليه بوجوب القصر
وليس مأخوذا فيه حتى لا يترتب عليه حكمه مع عدمه بل قول بذلك حتى
مع ورود خبر او اكثر ترتب الحكم فيه على اللعنون به كما في موثقة سماعة
سئلته عن السافر في كم يقصر الصلوة فقال في مسيرة يوم وذلك بريدان
وما ثمانية فراسخ ومن سافر قصر الصلوة وافطار الا ان يكون تابعا لسلطان جاز
لان هذا الظاهر وامثاله لا يصلح مقيدا للنصوص للطلقة لانها شارحه لما هو
لرأى منه شرعا وان للسافر الذي جعل في حقه التقتصير والافطار من قصد
للساقفة الشرعية وان صح سلب للسافر عنه عرفا كما في لما كثر في القرى
الواقعة في حواشي مصره ويدل على ذلك الاخبار الواردة في اهل مكة الامرة
بوجوب القصر عليهم اذا رجعوا من حرقت قبل دخول منازلهم مع تقاربها
لبيت فما في الجواهر تبعاً للشهيد في الذكرى من الاستشكال في القصر
ولولية الجمع بين القصر والافطار في الورد وامثاله مما لا يصدق اسم للسافر
وان لم يحصل شيء من قواطع السفر نظرا الى ان للناس صدقة مما ليس في

نحله مضافا الى وضوح عدم الفرق بين التامدي في السير او السرعة الخارجة
من طور سير للتعارف مع انه لا يلتزم احد بعدم وجوب التقصر في هذه
الصورة قل البطل الخارج من العادة كالسرعة الخارجة منها في الاخلال
بصدق عنوان للسافر وليس الوجوب في هذه الصورة الا لاجل كفاية قصد
للسافة في نظر الشارع في وجوب التقصير وهو مشترك بينهما ولعل هذا
اوضح من ان يخفى على من لاحظ اخبار الباب وتبع كلات الاصحاب قلها
تشهد بان ما هو تمام للنات في لحاظ الشارع في ترتب احكام التقصر انما هو
بمجرد التقصر الى للسافة المحدودة وان صدق اسم للسافر وعنده على شرع
سواء فلو قصدها ولم يصدق عليه للسافر ترتب عليه احكامه كما انه لو لم
يقصدها وصدق عليه اسمه لم يترتب لولسار اضعاف للسافة ومن هنا لا يجب
التقصر على المتعاقب الشارد وان تعدى للسافة اجاعل لم يبد له التقصير الاثناء
فتلاحظ للسافة من مبدئه قصده الثانية تعيين مبدئه للسافة وانه تنزل ك
ذهب اليه بعض قدمائنا على ما في محكي البروس وحكي نسبة القول به الى
ولد الصدوق وان قيل بان مخالفة انما هي في اشتراط التقصير بالتجاوز من
محل الترخيص لاقى احتساب مبدئه للسافة من للنزل او اخر البلد كما يراه غير
واحد من الاصحاب او حد الترخيص كما من ظاهر للشهد او الفرق بين البلاد
المتتمة وغيرها بكونه اخر المحلة في الاول واخر خطة البلد في الثاني كما من
عدة من الاصحاب او هو مبدئه الاحير بقصد السفر اقول وذكر الشيخ في
الجواهر انه لانص خاص في البين يدل على التعمين وربما يدعي استفادة
الثاني من تضاعف الاخبار هذا بالاضافة الى مبدئه للسافة واما للتعمي
فلظاهر انه لا اشكال في انه هو للنزل كما يدل عليه غير واحد من الاخبار
منها ما في صحيحه ابى ولاد الاتية لذلك كنت مسافرا الى ان تصير الى

منزله وربما ينسب إلى القهين مكان الاستيناس للاول باخبار وقع التعرض
 فيها ذكر للنزل منها للرسل من صفوان قال سئلت الرضا عن رجل خرج
 من بغداد يريد ان يلقى رجلا على رأس ميل فلم يزل يتبعه حتى بلغ
 النهر وان وهي اربعة فراسخ من بغداد ففطر اذا اراد الرجوع ويقصر قال
 لا يقصر ولا يفطر لانه خرج من منزله وليس يريد السفر ثمانية فراسخ وانما
 خرج يريد ان يلقى صاحبه في بعض الطريق فتأدى به السير إلى الوضع
 الذي بلغه ولو انه خرج من منزله يريد النهر وان ذاهبا وجائيا لكان عليه
 ان ينوي من الليل سفرا وجه الدلالة انه هلل عدم مشروعية التقتير
 والافطار في حق للمسؤول عنه بعدم خروجه من منزله مريدا للسفر فيدل
 على ان الشرط في وجوب التقتير ارادة السفر بارادة على السافة التي مبدئها
 للنزل وتدل عليه ايضا الفقرة الاخيرة وهي قوله ولو انه خرج من منزله يريد
 النهر وان ويدفعه ان الرواية اجنبية عن هذه الجهة بل هي بصدد اعتبار
 قصد السفر في التقتير وذكر الخروج من للنزل انما هو توطئة لبيان
 نية السير بلا قصد كما هو صريح قوله انما خرج يريد ان يلقى صاحبه
 في بعض الطريق ومن ذلك يظهر عدم دلالة الفقرة الاخرى عليه لسوقها
 لبيان وجوب التقتير مع التقيد ومنها للوثقة عن الصادق عن الرجل يخرج
 في حاجة فيـهـ برخسة او حصة فيأتي قرية فينزل فيها ثم يخرج فيـهـ بر
 حصة فراسخ اخرى ولا يجوز ذلك ثم ينزل في ذلك الوضع قال لا يكون
 مسافرا حتى يـهـر من منزله او قرية ثمانية فراسخ فليجئ الصلاة
 والظاهر ان هذه الرواية ايضا تنظر إلى لزوم اعتبار التقصد
 للدلالة من السير هناك قصد من منزله او قرية وللرأى

انه لا يكون مسافرا حتى يقصد السير كما يكشف عنه السؤال في مصدر
الرواية حيث سئل عن خرج في حاجة له فسير خمسة فراسخ نعم
لا يبعد الا تشعار منها كون المبدء مبدء السير بقصد السفر كما يؤيى اليه
الترديد في قوله من منزله او قرية اي من اى مكان سار بقصد السفر سواء كان
من منزله او قرية او بلدة ومنها ضرورة ابن بكير عن الصادق في الرجل
يخرج من منزله يريد منزلا اخر اوضعية له اخرى قال ان كان بينه وبين منزله
اوضيته التي يؤم يريد ان قصر وعده دلالا على المطلوب واضمح منها المرسل من
الصادق اذا خرجت من منزلك فقصر نذهب الاستدلال به الى والد
الصادق والظاهر ان هذا ايضا لا نظره الى تعيين المبدء بل
المراد به الاحتمال من البلد والمنزل اى اذا خرجت عما انت فيه
فقصر واما القول بتعيين اخر البلد فلا دلالة في الاخبار عليه صريحا
واما قوله في اخر صحيفة زارة ومحمد بن مسلم وقد سافر رسول الله الى ذي
خشب وهي مائة يوم من المدينة يكون اليها بريدان فلا نظره الى هذه الجهة
بل المراد توسط للسافة للمدينة بينهما نعم استظهر ذلك بعض التأخرين
من النصوص الواردة في لزوم القصر على اهل مكة اذا ذهبوا الى عرقت
فنها تدل على كون الاحتساب من قس البلد لاحد الترخيص والانتقص
للسافة عن البريد وانت خير بان هذه النصوص لا تصلح ادلة على تعيين
خصوص اخر البلد مبدءا وان دلت على نفي كونه حدا لتخص فتكون ادلة
على الشئد واما بالاضافة الى غيره فهي ما كتبه من تعيين اخر البلد او المنزل
فلا تنافي ان يكون للبدء هو للنزل كما لا يخفى واما القول بان للبدء هو
«التخص فستدل عليه باقطلاع حكم السفر فيما دونه ويدفعه انه خلط
بين مرحلة تحديد للسافة بدو مرحلة توجهه الى المطلوب بالتميز الى المآثر

ولا دخل لاحدهما في الاخر فان اُشَارَعَ انما اخر توجية الخطاب به اليه الى الخروج من حد الترخص بمقتضى ادلة اشتراط الخروج عنه في وجوبه من جهة ان الحكمة لارعية في تضييقه هي الارفاق على المكاف لما يلاقيه في سفره من التعب وهو انما يحصل غالبا بعد الخروج من الحد فوجب التفسير عليه في هذا الحال ولا دخل في هذه الجهة كون مبدء للسافة هذا الحد او غيره من سائر البادي واما القول بالتفصيل فنسبه صاحب الحدائق الى الاصحاب وذكر انه لم تقف له على دليل وذكر الشيخ في الجواهر ان المبدء اول ائلت صدق للمسافر عرفا وانه يصدق بمجرد الخروج من البلد في العرف انه مسافر ما لم يكن خارق للعتاد في السمة وان كان بين مسافتيه ومزارعه واما البلاد العظيمة فقد قل تصر يع غير واحد من الاصحاب بان مبدء التقدير فيها الخروج من المحلة لتعق السفر بالخروج عنها ويظهر من ذلك انهم جعلوا للناط في تعيين المبدء صدق اسم المسافر وهو يفاوتت بتفاوت البلاد بحسب السمة وعدها وان هذا هو مستند في التفصيل وان استشكل في تحقق هذا للناط في البلاد للتسعة للتسعة دورها ومحالها الحاماة بالحصن وكيف كان فقد عرفت انه لا دليل يعين احد الامور المذكورة فلا بد من النظر في ما تقتضيه اطلاقات نصوص الباب وهي لا تساعد الا على كون المبدء هو للنزل باعطاء صلوحه للاعتبار به وشمول الاطلاقات له قالا اعتبار بمأهاده مستلزم لانفاء الاطلاقات بالاضافة اليه وعدم الاخذ بما في مورده بخلاف ما اذا عمل بها فيه اذ لا يبقى الجمل حينئذ للعبارة بغيره في تقدير للسافة به بعد تأخره عنه بحسب التقدير هذا ما تقتضيه الادلة واما مع الشك في حصول للسافة الواقعية للشك في ما هو مبدءها للوجب للاختلاف زيادة وتيسر فالتصحيح التمام في جانب للوضوح او الحكم بالمعنى من المعارض

فيستصحب اما الحجة الاولى كان عليها للوجوب للتكليف بالتمام بناء على اعتبار
الحضر والمغربي ، ووضوح الحكم واختلافه بجهدهما واما وجوب التمام
للعلم سابقا لو كانا من الحالات الغير للمعدة للوضوح الثالثة لاختلاف في
وجوب التفصيل مع العلم بلوغ السافة سواء حصل بالاعتبار او الشباع
على المشهور بل كاد ان يكون اجماعا سوى ما من التخيير من التوقف في
ذلك واما البيئة فظاهر الاصحاب اعتبارها في التمام كغيره لعدم قوله الاشياء
كلها على هذا حتى تستبين او تقوم البيئة وعموم قوله اذا شهد
عندك للمسلمون فصدقهم واما الظن فالظاهر عدم العبرة به في اثبات التكليف
بالعصر وان احتمل الاكتفاء به لتعذر العلم وحصر قيام البيئة بل عن الشهيد
الثاني في الروض الاكتفاء بمطلق الظن القوي معطلا بأنه مناط للعمل في
كثير من العبادات كما ان اظاهر عدم العبرة بالعمل الواحد ايضا للعصر في
قوله الاشياء كلها على هذا حتى تستبين او تقوم به البيئة وعن الذكري والروض
الاكتفاء به ولعله لا إطلاق ادلته كما قيل وهو غير معمول به في الموضوعات
ولو تعارضت البيتان فنطقت احدهما بلوغ السافة والاخرى بعدمه فمن
الذكري والمعتبر تقديم بيته الاثبات والعمل بالتصوير ولعله كما عن الاول لعدم
قبول شهادة النفي واستقره في الدارك فيها اذا كانت البيتان مطلقتين كما
اذا نهضت احدهما على بلوغ السافة والاخرى على عدم بلوغها مطلقا واما
لو فرض استنادهما الى الاعتبار مثلا بان قالت احدهما اني اعتبرتها فوجدتها
ثمانية والاخرى اعتبرتها فوجدتها سبعة فلتجبه الاخذ بيته النفي لاعتضادهما
بستصحاب التمام وتبهم على ذلك الشيخ في الجواهر واستشكل بذلك على
الشهيد في الذكري حيث استدلل على ذلك بان شهادة النفي غير مسدوعة
ولكن تردد في الرجوع الى الاحتياط او اصابة التمام مع فقد للرجح واستقوى
الاخير ويظهر من ذلك العلة مذهبنا في التمسك بما بين يدينا من الاضداد

باستصحاب التمام مرجحاً وان كان هو المرجح عند عدم العمل بها نظراً الى ان
 الجاهل الذي تعرضت عنده البيعتان كالشاك الذي يجب عليه التمام فلا
 خلاف والفالغيران الاحتضاد بالاصل يمكني مرجحاً لتقديم البيعة الثانية بعد
 تعرضها للاثبات للسند الى الاعتبار وان لم تظهر الثمرة بحسب العمل واما
 القول بالتخيير بالعمل بإيهامه كما قل من بعض فلا وجه له لارتفاع
 التخيير بوجود الرجوع في بيعة الثاني واما لو جهل البلوغ وجب عليه التمام لان
 التخصيص انما يجب اذا علم بان لا قصد بالغ حد للساقه وان زاد منها ومع الجهل
 فالاصل عدم تحقق موجب التصر ولو صلى قصرأعاد ولو مع انكشاف
 بلوغها ولو صلى تماماً لم يعد بعد الانكشاف لقاعدة الاجزاء وان استشكل
 في ذلك فيما اذا كان الانكشاف في الوقت وفي وجوب التخصيص عليه ميتخذ
 وعدمه وجهان الاصل وتوقف تحصيل الواجب عليه وربما فصل بين قصر
 التخصيص وعدمه فيحكم بالوجوب في الثاني وعدمه في الاول لادلة في السر
 ويظهر ذلك من الشبخ في الجواهر ويمكن استضافة عدم وجوبه من حكم
 الشارع بعدم وجوب الاعادة مع الجهل بالحكم ولو قصرأولو مع الانكشاف
 في الوقت لكشفه من عدم الاحتلم بهذا الحكم مع الجهل والا لوجب
 الاعادة معه اذا كان من تصديرية تنفي ذلك عدم التخصيص اذا كان الجهل
 بالوضع اذ وجوب التخصيص مع الجهل به لا يلائم عدم ايجاب الاعادة مع
 التخصيص للنفي الى الجهل بالحكم ثم ان هذا فوهين ربما يخفى الفرق بينهما وذلك
 لو قطع المسافر بعدم بلوغ ما بين منزله ومقصد ماله افتوقصده جزئياً بعدم
 البلوغ عازماً على عدم التوجه اليه على تقدير بلوغها واقفاً فلانكشاف في الاتماء
 بلوغها والظاهر انه لا اشكال في وجوب التصر عليه ولو طبع بكونه مسافة
 ومنهم على قطعها بالمع خلاتي بحيث لو فرض عدم حكونه مسافة عنه تصد

ما وراء ما قصده فعلا لخطائه في الاعتماد بلوغه اليها لان داعيه انما يدعو الى
 قطع للمسافة لا خصوص هذا المقصد الذي قطعه خطأ الاعتماد بلوغها فانكشف
 انه ليس بمسافة فهل يحكم هنا بقرب احكام المسافر عليه بلحفاظ صدق قصد
 للمسافة وان لم تكن مسافة واقعية فاذا قصد ما وراء ذلك تحصيل المسافة
 الواقعية لم يعتبر كونه مسافة في حد نفسه بل يكفي كونه كذلك ولو باحتمال
 ما قطعه منضمنا الى ما قصده نظرا الى صدق انه خرج من منزله قاصدا للمسافة
 وان اخطأ في تطبيقها على الامتداد المقصود اولا اولا يحكم عليه بذلك نظرا
 الى انه قصد الامتداد للتوسط بينه وبين مقصده الخاص وهو ليس بمسافة
 حسب للفروض غاية الامر انه انما تحرك نحو قطعه لاعتقاده القاصد بلوغ
 ذلك الامتداد مسافة شرعية وخطائه في الاعتقاد لا يجعله قاصدا لها فان كان
 للناتج قصد عنوان للمسافة لا بمجرد للمسافة الواقعية مع الجهل تكونها مصداقا
 للمسافة الشرعية بحيث لو علم بان الامتداد المقصود مصداق لها لما
 قصده بل قصد ما دونه كما هو للفروض في الصورة الاولى لزم ان
 لا يحكم بوجوب القصر في الصورة للذكورة لو انكشف الواقع في
 الاتناء ولم يتبدل قصده الى ما هو دونها وذلك لزوم استمرار القصد
 لها في وجوبه مع ان وجوب القصر حيثئذ كالسلم نعم لو صلى تماما ثم
 انكشف الخلاف في الوقت فهو مسألة اخرى لا دخل لها بما نحن فيه
 يحكم فيها بعدم وجوب الاعادة مع الجهل على للشهور روايات دلت
 على الاجتزاء بالتم في موضع القصر وان كان للناتج القصد الى ما هو
 مصداق للمسافة واقعا وان جمل بالعنوان بل ولو مع المنطع بعدم كونه
 مصداقا لها كما في الصورة الاولى لزم الحكم بوجوب التمام في صورة
 العكس لو لم يقصد من مكانه مسافة مستقلة بل في على المقصد الاول

لأن الخطأ في التطبيق لا يجعله قاصدا حقيقة مع فرض عدم بلوغ القصد
 مسافة واقعية وإن كان قاصدا إليها على تقدير حله بعدم بلوغ الامتداد التي
 يريد قطعه للمسافة الشرعية والظاهر عدم كفاية قصد للمسافة بعنوانها بل
 للتعبر قصد ما هو مسافة واقعا سواء علم بكونه مصداقا لها أو جهل أو علم
 بعدمه وأما دعوى لزوم العلم بكون الامتداد للقصد مسافة واقعية ولا يكفي
 مجرد كون القصد مسافة واقعا مع الجهل فضلا عما لو قطع بعدم كفايته
 بعض متأخري للتأخرين في صورة الجهل نظرا إلى أنه في حل خروجه مع
 الجهل لم يقصد السفر الشرعي بعنوان أنه كذلك فلا يلغى إليها لأن
 للاستفاد من روايات الباب إنما هو اعتبار للمسافة الواقعية ولا يجب قصد
 السفر الشرعي بعنوان أنه كذلك فلو ظهر في الإنشاء كون الامتداد إلى
 للقصد مسافة لزم التخصيص نعم لا يجب إعادة ماصلي تماما لقاعدة الأجزاء لو
 انكشف الحل بل يجب عليه التمام في حل الجهل وعدم انكشاف الواقع
 في الرابطة **ح** لو كان إلى مقصده طريقان مختلفان بلوغ للمسافة ومقصده
 فسلك الطريق الأبعد البالغ وجب عليه التخصيص إذا كان لنهر دأع الترخص
 أجاما وكذا إذا كان لها به على الأظهر الأشهر بل لم يحك الخلاف في ذلك
 إلا عن ابن البراج لا إطلاق النصوص وعدم حرمة هذا القصد ودعوى أنه
 كالإلهي بصيده فلا يصح إليها لأن الكلام في سلوك الأبعد بدأع الترخص مع
 اجتماع شروط التخصيص فإن كان قصده هذا موجبا لانتفاء شرط من شروطه
 كتوهم كونه سفر معصية مثلا لم يختص بالطريق الأبعد بل لوسلك الأقرب وأراد
 الرجوع ليومه على ما هو للشهور من اعتبار ذلك بهذا المعنى وجب عليه التمام
 وإن لم يوجب ذلك بل كانت الشروط مجتمعة فلا وجوب لوجه التمام عليه نعم
 يمكن قرع الاستدلال على وجوب التمام بوجه آخر وهو أن ظاهر الأخبار

وجوب التخصيص على من قصد المسافة للتعلمية بان كان المقصد بالغاً جديداً في نفسه لا يجعله بالغاً إليها كما لو فرض أنها فرسخان وسلك على نحو التوريب فبافت للمسافة في الخط للورب ثمانية فراسخ فإن الأخبار منصرفة عن مثل هذه الصورة ولكنه مدفوع بمنع الانصراف بل ظاهرها الاكتفاء بمجرد قصد المسافة بماي نحو اتفق ومن العلوم صدق قصدتها عند السالك من الطريق الأبد حقيقة فلا وجه الاستشكال في وجوب التخصيص كما لا وجه له في صدق السافر عليه لوضوح صدقه مع ما مر عليك من عدم لزوم المحافظة على هذا الصدق في موارد التخصيص لعدم اعتبار هذا العنوان موضوعاً في الأدلة وإن سلك الطريق الأقرب فإن بلغ أربعة فراسخ وأراد الرجوع ليومه بناء على ما هو للشهور من اعتباره قصر وإن لم يبلغ ثم وإن كان مع الرجوع من الأبد ثمانية لعدم كفاية مطلق التفتيق على ما هو ظاهر أخبارها فإنها اعتبرت كون القهاب بريداً كما في صحيحة ابن وهب للضميمة وغيرها من الصحاح فإنها تدل بظاهرها على اعتبار عدم كون القهاب أقل من الأربعة فلو كان القهاب مثلاً ثلثة فراسخ والأبواب خمسة أم وإن قصد الرجوع ليومه نعم قصر ولو انعكس القرض وأخبار التفتيق لا تأتي من ذلك لأن أخبار الثمانية إنما دلت على لزوم عدم قصان للمسافة عن الثمانية أهم من كونها امتدادية أو تفتيقية وأخبار التفتيق ناظرة إلى اعتبار بلوغ القهاب أربعة أم إذا هو لول للراتب التي يوجب قطعها أن يكون للسافر مسافراً واعتبار بلوغ الرجوع أربعة أم هو لتكامل الثمانية لا لخصوصية في الأربعة ولو كان الأبد مسافة قصر حل رجومه فيه لأنه قصد للمسافة فيجب عليه التخصيص بمقتضى النصوص وأما اختصاصها بالعبادة مما لا ينبغي الالتفات إليه بعد إطلاق النصوص بل ظهورها في الاكتفاء بمجرد قصد الثمانية وهو سبيل لا إشكال فيه وأما

الاشكال في مآل قصد الرجوع به من لول الامر فهل يقصر في الذهاب ان كان اقل من اربعة كالوفرض كونه فرسطين والرجوع ثمانية نظرا الى صدق انه خرج من بيته قاصدا للساقفة غاية الامر انها قصدت مع الزيادة فيترتب عليه احكام للسافر في الطريق والبلد والرجوع وان لم يكن ليومه او يتم الاعتبار كون الذهاب اربعة وبمجرد قصد الرجوع من الابد في اول الخروج غير مؤثر في وجوب التخصيص عليه ما لم يشرع في الضرب فيه وهذا هو الظاهر لان الاعتبار انما هو قصد للساقفة اجداء وهي غير مقصودة في القرض ولذا لا يقصر من قطع للساقفة بقصود متعددة الا حال الرجوع اذ نية الرجوع من الابد ينحل الى قصدين قصد لقطع مادون للساقفة الى مقصده وقصد منه الى تمام للساقفة والاول غير مؤثر في التخصيص كما ان الثاني غير مؤثر في وجوبه قبل التشروع في الابد هذا تمام الكلام في ما يتعلق بالساقفة واما قصدها فهو مما اطبقت النصوص والفقهاء على اعتباره من غير خلاف لاحد من العلماء في ذلك وبدونه يجب التمام وانقضائه باقضاء احد الامرين اما قصد مادونها منظما الى قصد اخر مثله وان قطع اضعايف للساقفة او بعدم قصدها رأسا وان قطع للساقفة كالحام لا يبري ابن يذهب بل ليس معنى اعتبار للساقفة الا اعتبار قصدها لعل هذا هو السبب في جعل بعضهم طامع القصد شرطا واحدا لان افرادها بالاعتبار مع اعتبار القصد وم اعتبار قطعا مضافا الى القصد والا فلا وجه لاعتبارها منفردا مع لزوم قصدها شرعا مع ان القطع غير معتبر بالايجاب المحكي في الدارك ومن هنا استدلل عليه في الدارك بان اعتبار هذا الشرط انما يقتضي باحد الامرين اما قصدها ابتداء واما قطعها اجمع والثاني غير معتبر اجماعا فيتمين الاول وعلى اى حال قد استدلل على اعتباره برواية صفوان للتقدمة وهي ظاهرة الدلالة على المطلوب وان فصلت

بين التفسير والانتظار في ما لو لم ينواله من الليل وموتة عمار من اوجعبد
الله قل مثلته من الرجل يخرج في حاجته وهو لا يريد السفر فيمضي في ذلك
ينبادى به للضي حتى يمضي ثمانية فراسخ كيف يصنع في صلوة قل يقصر ولا
يتم الصلوة حتى يرجع الى منزله وهي لا تدل على للدعي بوجه لان السؤال
عن صنعه حال ارادة الرجوع تصيرا او انما لا ما صنعه حال التبادي في للضي
على ما هو الظاهر في قوله كيف يصنع في صلوته بلقظ للضارع ومن هنا عده
في الوسائل في اخبار العود من السفر وجوب التفسير حينئذ عليه لاجتماع
شرايطه واقعا لا يدل على اعتبار القصد للمسافة لان ذلك يجتمع مع عدم
شرطية القصد في وجوب التفسير ولو حملت على السؤال عن صنعه في حالة تبادي
للضي به وهو غير صريح للسفر دلت على خلاف المطلوب لان مدلولها حينئذ
وجوب التفسير وعدم مشروعية التأم وهو يناقئ اشراط القصد في وجوبه
الهم الا ان يكون السؤال عن الصنع حال الرجوع لاحتمال اختصاص حكم
التفسير بالثمانية النهائية بعد الفراغ عن وجوب التأم في الذهاب لا قضاء
شرط التفسير وهو القصد ويكون فرض التبادي في السير مقدمة للسؤال عما
يصنع حال الرجوع لظاهر ما هو مورد احتمال اختصاص حكم التفسير به وانه على
تقدير الاختصاص به واقعا فاقدمنا هو شرط وجوبه على نحو الاختصاص والجواب
وقع بعد تقريره على اعتماد انقضاء شرط التفسير رادعا له من احتمال الاختصاص
بإيجاب التفسير حال العود بل ربما يشعر بذلك نفى مشروعية التأم الى
الرجوع الى المنزل بعد إيجاب التفسير بقوله لا يتم الصلوة حتى يرجع الى منزله
فان تأكيد الامر بنفى للشروعية بعد إيجاب التفسير يشعر بان السائل انما
توهم الاعام حال الرجوع لتوهم اختصاص التفسير بحال التعبد والافلا نكتة
لنفى الاعام بعد إيجاب التفسير لكنه بعيد جدا عن ظاهر الرواية اذ ليس فيها ما

يدل او يشعر بخروجية وجوب الاعمال حال القهاب سؤالاً وجوباً للتكوير —
حجة الدعي نعم تدل على اعتبار القصد للوثقة الاخرى لئلا للتقدمة في مبدأ
للسافة قل الظاهر من السؤال فيه — ما هو السؤال عمن خرج من
بيته غير قصد للسفر بل لحاجة يطلبها فيتبادر به السبر الى ان
يقطع ثمانية فراسخ من غير قصد والجواب انما يدل على عدم كفاية مجرد
القطع ما لم يقترن بالقصد من اول الخروج فعني قوله فيها لا يكون مسافراً
حتى يسير من منزله او قريته انه لا يكون مسافراً شرعاً بحيث يقرب عليه
حكم وجوب القصر والافطار حتى يريد السير البالغ حد الثمانية من اول
خروجه من منزله او قريته والراد من قوله فليتم الصلوة هو الاتمام في
القهاب لا في الاياب لتحقيق قصد للسافة بقصد الرجوع وهذه الرواية
كرواية صفوان تدل على اعتبار قصدها ابتداء مضافاً الى اعتبار قصدها اصلاً
فن قصد ما دون للسافة ثم قصد مثله وهكذا لا يقصر وان بلغ المجموع
اضاف للسافة لان مجرد القطع غير كاف واما قطع هذا المجموع وان وقع من
قصد الا انه لم يقع من قصد واحد ابتداء بل بقصد متعددة متجددة نعم يجب عليه
التقصير حال العود لتعلق القصد ابتداء بما قطعه بقصد الرجوع واما ضم ما بقي من القهاب
في ما كان اقل من للسافة بالرجوع في ما اذا كان بالغا حدها كما لو قصد اقل
من اربعة فراسخ وكان الرجوع ثمانية فقد اسمعناك في مسألة اختلاف
الطريقين بالقرب والبعد بالبلوغ حد للسافة وعدمه عدم جوازه وان الحكم
النام فيه الى حد العود لخروج الفرض عن الادلة للوجبة للتقصير على من
قصد الثمانية وادلة التلقيق لعدم قصد للسافة حينئذ ابتداء وليس الامتداد
الباقى من القهاب مسافة في نفسه وليس بالغا نصف للسافة حتى يندرج تحت
ادلة التلقيق لانها كما مر اظهرت بلوغ القهاب بريدا وان لم تلغزم باعتباره

في المجيء بالجمود على ما فيها نظرا الى ان ضرب البريد ايضا المعنى، مبنى على الثالث من ان التعاقب اربعا يصادف مطاقتيه مع العود والا فانظر فيها الى لزوم تكميل الثمانية التي هي للمسافة للعبارة فها من بعض من الاكتفاء بضم الباقي من التعاقب الى العود اذا كان وعده مسافة ضعيف جدا لا دليل عليه واضعف منه الاكتفاء بمطلق الضم وان لم يبلغ العود مسافة في ما اذا كان المجموع مسافة وههنا مسائل مهمة يجب التعرض لها الاولى ان لا تعتبر في قصد للمسافة هل هو قصد للمسافة الشخصية او يمكن النوعية وعلى تقدير الاكتفاء بها فكل يمكن بالاعم من الامتدادية والتلفيقية او يقتصر على خصوص الامتدادية فنقول ان صور القصد تختلف فرما يتعلق القصد بقطع ثمانية فراسخ في اى مكان اتفق بلا اختيار شخص من الامتداد حيث ان الفرض يتعلق بسير للمسافة بلا دخل خصوصية الامتدادات المختلفة في قصده فيقبل قصده بعد قطع مقدار من الطريق الى قصد طريق آخر وقارة يتعلق بسلك طريق خاص بالغ للمسافة على نحو يبين الطريق والقصد في مرحلة القصد ثم يتبدل الى طريق اخر الى مقصد غيره واخرى يتعلق الفرض بامتداد خاص ينتهي الى مكان خاص بحيث لو فرض هذا القاصد عدم تيسر قطع ذلك الامتداد له لزم بعدم السفر لخصوصية فيه دخيلة في فرضه اما للصورتان الاوليان فلا اشكال في لزوم القصر اذا تبدل الرأي بعد قطع مقدار من المسافة الى طريق اخر يبلغ مع ما قطعه حد للمسافة لانه يصدق عليه حقيقة انه خرج من منزله مريداً ثمانية فراسخ والعدول من فرد من الامتداد الى فرد اخر لا يضر بهذا الصديق فما من الشهيد الثاني في الرؤوس من احتمال كون العبارة بالمسافة الشخصية مما لا وجه له بل اعتبارها كاد ان لا يقل لان السير في المسافة الشخصية هو الخط الامتدادى للشخص

بكافة للشخصيات لا يقتضى لاحد غالباً ومع الاكتفاء بمطلق السير في الامتداد
فلا فرق بين الافراد في ما لو بدل فرداً بغيره كما لو قصد اولا الذهاب الى
بلد ثم تبديل القصد في اثناء الطريق الى الذهاب الى بلد اخر او بدل بعض الطرق الى
مقصد واحد بطريق اخر واما لو جزم بسلوك طريق خاص او بلد خاص على نحو يجزم
بعدم الخروج من بلده لو اتفق عدم تيسر سلوكه له ثم بدا له في اثناء الطريق
تبديل طريقه او مقصده فلا يخلو حينئذ من اشكال لان ما قصد لم يقع وما
وقع لم يقصد فلا يصدق عليه انه خرج من بيته مرئداً ثمانية فراسخ لان مجزء
قصد الثمانية ليس علة تامة لوجوب التقصير بل العلة لحدوث الوجوب الخروج
من احد الترخص لمن لا يكون كثير السفر قاصداً ثمانية فراسخ امتداداً او
تلفيقاً مطلقاً او في ما اذا اراد الرجوع ليومه مع استمرار القصد وفي هذه
الصورة لم تقصد للسافة مستمرا اما بالاضافة الى اصل للسافة فلاها لم تكن
مقصودة من اول الاسر حتى يقع الاختلاف في افرادها كفي الصورة الاولى
بل الثانية لان للسافة فيها مقصودة ايضاً بنفسها وانما طبق الكلبي على فرد
خاص لاجل التعارف كما في الطرق للتمتدة للتعارف بعضها او لتعلق الغرض
كما في تبديل البلد اذا تبديل الغرض واما بالاضافة الى للسافة المخصوصة التي
تعلق الغرض بتقطعها لا غير فلاها وان قصدت الا ان قصدها انقطع وتبديل
بقصد اخر وللغرض ان للسافة الجديدة لم تكن مقصودة من اول الامر بل
قصد عدمها فهي من حين القصد غير بالغة حد للسافة الشرعية وبضمها الى
السافة للقطعة بالقصد الاول وان بلغت حدها الا انها ليست مقصودة بقصد
واحد بل بقصدين نظير ما لو قصد مادون للسافة ثم تجدد قصد اخر الى مادونها
يبلغ مجموعها للسافة واطلاق الادلة لا يشمل مثل هذه الصورة واما بصورة
الاقتال من الامتدادية الى التفريقية فعالمها في اختلاف اعانها والاشكاله

في . ض . فروضها حال الاشتغال من فرد الى اخر في الامتدادية فلا ينبغي التردد في وسو - التفسير اذا كانت الثمانية مقصودة على اى نحو اتفقت اولم يحزم بعدم التلقيق وعدم الرجوع مع تحقق قطع الاربعة او ازيد وان كان قد قصد الامتدادية من اول قصد الخروج والنم عن ايجاب التلقيق حينئذ لبقاء حكم السفر كما عن المحقق السكاظي لو اراد به مثل هذه الصورة خل عن الدليل بل الدليل على خلافه لصدق قصد للساقولوا تليفاءضا الى النصوص الدالة على التفسير مع الرجوع عن الاربعة لو عدل عن للسافة التحاية ولا وجه لدعوى توقف التفسير مع التلقيق على قصد الرجوع من اول الامر اما في صورة تعلق القصد اولا بالاهم من الامتداد والتلقيق فواضح بعد الاعتراف بكفاية قصد للسافة النوعية لان حال العدول من الامتداد الى التلقيق حينئذ كحال العدول من فرد من الامتداد الى غيره ولا يضر عدم قصد الرجوع بعد تعلق القصد بالاهم اكفاية هذا المقدار من القصد في ضمن قصد الاهم وانما مع تعلق القصد بخصوص الامتداد ثم الرجوع منه بقصد التلقيق لان قصد الرجوع ولو بعد بلوغ القصد التي هو مسافة حاصل مع امكان دعوى عدم اعتبار قصد الرجوع في هذا القرض والقرض السابق بل هو في ما اذا لم يقصد كلى للسافة او خصوص للسافة الامتدادية اولا اذ لا يمتنى قصد الرجوع من اول الامر من اربعة فراسخ مع قصد كلى للسافة او خصوص الامتدادية فلا دلالة للمتبرة لقصد الرجوع منزلة على ما عدى محل القرض وهو ما اذا كان للقصد هو خصوص الاربعة ووجه اعتباره حينئذ واضح حيث انه لو لم يقصد الرجوع من اول الامر لم يكن القصد متعلقا بالسافة فلا بد من قصد الرجوع من اول الامر حتى يتحقق قصد ما الذى هو شرط في وجوب التفسير نعم لو كان المراد من للنم عن لاترخص للنم عنه في ما لو

قصد عدم الرجوع بنحو الجزم عاقداً للنية على أن لا يرجع إلى البلد الذي
 خرج عنه وبدا له بعد بلوغ أربعة فراسخ العود إليه لكان موجهاً إذا لوجه
 حينئذ لبقاء حكم التصرح حال الرجوع إذا لم يكن في نفسه مسافة لا ذكرناه
 سابقاً من عدم وجود شرط التفسير في هذه الصورة لأن ما وقع لم يقصد
 وما قصد لم يقع لأن قصد المسافة للتمدة لا يؤثر في بقاء الحكم السابق مع
 اقطاعه وتبدله بقصد آخر يقطع به ما لم يقصد بل قصد عدمه في بادئ الأمر
 الأمر وربما يستدل على بقاء حكم الترخص مع المدول إلى التلقيق ولو
 مع الرجوع في غير اليوم كما هو لدعي بأخبار منها صحيحة أبي ولاد قال قلت
 لأبي عبد الله أني خرجت من الكوفة في سفينة إلى قصر بن أبي هبيرة وهو
 من الكوفة على نحو عشرين فرسخاً في الليل فسررت يومئذ ذلك أقصر الصلاة
 ثم بدال في الليل الرجوع إلى الكوفة فلم أدر أصلي في رجوعي بتقصير أم
 بتمام فكيف كان ينبغي أن أصنع فقال إن كنت سررت في يومك الذي
 خرجت فيه بريدا فكان عليك حين رجعت أن تصلي بالتقصير لأنك
 كنت مسافراً إلى أن تصير في منزلك قال وإن كنت لم تسر في يومك
 الذي خرجت فيه بريدا قلن عليك أن تقضي كل صلاة صليتها في يومك
 ذلك بالتقصير بتمام قبل أن تقوم من مكانك ذلك لأنك لم تبلغ للوضع
 الذي يجوز فيه التقصير حتى رجعت فوجب عليك قضاء ما قصرت وعليك
 إذا رجعت أن تحم الصلاة حتى تصير إلى منزلك وهذه الرواية وإن كانت
 دالة على وجوب التقصير مع المدول عن المسافة التحابية إلى التلقيق إذا بلغ
 أربعة فراسخ معللاً بكونه على السفر إلى قصر إلى منزله لعدم استمرار الاشتغال
 على ما لا يلتزم به من إعادة ما صلاه قصر إذا لم يبلغ بريدا لأصلاً وجوب
 القضاء عليه فوراً في حجة صدرها مع إمكان حمل الإعادة على الاستعجاب

ألا أنها وإردة مورد الغالب من غاء المقصد للرجوع ولو به سد بلوغ المقصد وعدم إرادة الاقتران منه وعدم الدخول فيه بعد الخروج على سبيل البت والجزم كما يشهد به مورد الرواية حيث أن الظاهر منه هو الخروج من الكوفة لمسيح الحاجة إلى التعاقب إلى قصر ابن أبي هبيرة مع قصد الرجوع إلى الكوفة بعد حصول الفرض ويشهد له تعليل الإمام لجوب التقصير عليه مع بلوغ البريد بقوله لأنك كنت مسافرا إلى أن تصير في منزلك قلت الغالب هو البناء على التصير إلى المنزل فلا دلالة لها على حكم ما لو قصد عدم الرجوع من أول الأمر وما ذكرنا يظهر حال رواية إسحاق بن عمار سئلت أبا الحسن عن قوم خرجوا في سفر فقاموا إلى اللوز الذي يجب عليهم فيه التقصير فقصروا من الصلاة فلما ساروا على فرسين أو على ثلاثة فراسخ أو أربعة تخطفت عنهم رجل لا يستقيم لهم سفرهم إلا به فاقاموا ينتظرون مجيئه إليهم وهم لا يستقيم لهم السفر إلا بمجيئه إليهم وقاموا على ذلك أياما لا يدرون هل يمشون في سفرهم أو ينصرفون فقال ينبغي لهم أن يتموا الصلاة أو يقبضوا على تنصيرهم قال إن كانوا بلغوا مسيرة أربعة فراسخ فليقبضوا على تنصيرهم أو انصرفوا وإن كانوا ساروا أقل من أربعة فراسخ فليتموا الصلاة أو انصرفوا فإذا مضوا فليقصروا قلت هذه أيضا لا تدل على الترخص مع البلوغ مسيرة أربعة فراسخ وقصد عدم الرجوع من أول الخروج بل ناطره إلى ما هو للعارف من قصد الرجوع إلى المنزل حال الخروج ومثلها غيرها مما دل على الترخص مع الدخول إلى الرجوع بعد قصد للسافة الامتدادية فنقل هذه الصورة في الفرض والفرض السابق لا يخلو من اشكال وطريق الاحتياط واضح ثم لا ينبغي عليك عدم صحة التمسك بنقل هذه الاخبار مما دل على الترخص مع الدخول

من للسافة الامتدادية الى التلقينية في مالو كان قاصدا لكلى للسافة او
خصوص الثمانية لكن لا بشرط لا كما هو قضية الصورة الاخيرة على
جواز العدول من فرد من الامتدادية الى فرد اخر منها اذ يمكن ان يكون في
التلقيق مع البلوغ بريدا بعد قصد الثمانية خصوصية دخيلة في الترخص في
تلك النصوص ومن هنا يجوز العدول الى هذا الوجه مع عدم ارادة الرجوع
ليومه كما في منتظر الرفقة على رأس اربعة فراسخ من يعتبر هذا
الشرط في التلقيق ويرى عدم التقصير على من يريد التلقيق
من اول الامر لغير اليوم كما يعضى بذلك اطلاق النصوص الدالة على جواز
العدول من الامتداد الى التلقيق فالنقض انه لا تعرض لمثل هذه النصوص
لصورة مالو قصد للسافر امتدادا اخر قبل بلوغ البريد وان دلت على عدم
الترخص مع تلقيق مادون الاربعة النهائية الى الاياب فلا مرجع في تلك
الصورة الا اطلاقات اخبار للسافة وقد عرفت انها لا تشمل الا ما هدى
الصورة الاخيرة من فروضها كما انها هي للرجع في مالو عدل من التلقيق الى
الامتداد على عكس ما اشتملت تلك النصوص عليه فيأتى فيه ما تقدم
من اختلاف الصور وخروج صورة مالو جزم بعدم الامتداد من اول الامر
من تلك الاما لاقت واقعة السالم للمسئلة الثانية لافرق في القصد نصا
وقوي بين قصد للاستقل والتابع والمكره لتعشى قصد للسافة من هؤلاء
حقيقة ولا مانعة للاكراه من تعشى القصد في المكره بل يقتضيه فن الاكراه
كسائر الاسباب الخارجية يوجب حدوث الداعي في نفس المكره الى قطع
السافة بل ربما كان قصده أكند واشد من قصد غيره اذا نشأ الداعي من
الاكراه للقرن بالتهديد ولا يلحق للجبأ بالمكره كن اخذ به في السفر قهراً
وجبراً بحيث لو كف عنه وذلك من قيد رجوع فلا يصدق عليه انه خرج من

بينه مرئياً للمير ثمانية فراسخ وإنما يسار به الى ثمانية فراسخ فحدثت له
 الارادة في الانتهاء بحيث لو اطلق لسار اعتبر كون القصد مسافاً، نعم لو
 حدث له الداعي بعد الاجاء رضاء بقضاء الله بحيث لو اطلق لتحب وجب
 عليه التخصيص لان لللاك في الشرط مجرد تحقق القصد للبحث عن الداعي
 بأي نوع احق ولا فرق بين اسبابه فلا وجه للاحاق الاسير بالمكره مطلقاً
 بل لابد من التخصيص بين ما لو منعت الاسارة من تحقق القصد وعدمه ولا
 فرق في القصد الناشئ عن التبعية بين الاتباع الواجب لوجوب اطاعة كما
 في الزوجة والولد والعبد والاتباع بالارادة كالخادم ونحوه مع العلم ببلوغ مقصد
 للتبوع مسافة قلت قصدها حينئذ حاصل بعد هزم الاتباع وان لم يكن
 التابع في نفسه قاصداً للمسافة التي يقصدها متبوعه بل ربما كان السير فيها
 مبغوضاً له لكن بعد البناء على الاتباع لوجوب اطاعة او لتغيرها يحصل
 القصد فيصدق انه خرج من بينه مرئياً للسير ثمانية فراسخ واختلاف
 الدواعي لا يضر بحصول القصد الذي لو لا سببه لما حصل لان كل قصد
 لابد ان ينشأ من سبب لولاه لما حصل واي سبب اقوي من البناء على
 الاتباع وهذا مما لا اشكال فيه بعد اطلاق النصوص والتناولي وإنما الجدير
 بالبحث هو اضرار احتمال تحقق الناقض وللناقص عن حصول القصد والتعليق
 على امر يشك في حصوله في تنفي القصد وعدمه وان القصد معنى لا يجتمع
 مع احتمال للناقص او للظن به كاحتمال عدم البقاء على السلامة قبل البلوغ او
 الظن به لبعد السفر او لمرض يظن منه بالموت وكذا مع التعليق كما لو اراد
 للسافة على تقدير عصادقة الرفقة على رأس فرسخ او التمكن من الزاد والراحة
 في الانتهاء او غير ذلك مما يتوقف سفره على وجوده او على عدمه بل ما في
 النفس في مثل هذه الموارد ليس الا ليل وهو غير القصد بل القصد متأخر

عنه ومتروك عليه او لا يتوقف القصد على عدم هذه الاور لانه يجتمع مع
 التعليل واحتمال لانع بل والظن به مالم يعلم الناقض كمصادفة القصور وموت
 الدابة وما اشبه بل ولو علم به على ما قبل من ان العلم بحصول القاطع لا ينافي
 الزم الفعل ولا ينقضه فلا يرتفع الا بالنقض الفعلي لا بالعلم بحصول ما يقتضى
 النقض في الاثناء لاسيما اذا كان العلم حاصل في الاثناء وليس من البعيد
 دعوى ان تطرق احتمال ما يمنع من حصول للقصور ليس مانعا عن تحقق
 القصد اذا كان من جهة الموت والسلامة لما يشاهد من طريقة الضلاء من
 عدم الاعتناء باحتمال الموت او الظن به في الارتداد عن الحركة نحو مقدم
 وامان غير هذه الجهة فظاهر الفرق بين الامور للعترة في بدو السفر وجودا
 وعدما من الشرائط واللوائح وغيرها من انواع الخلل المحتمل حدوثها في
 الاثناء لعدم القصد الفعلي والزم للستة الثابت بالاضافة الى اللوائح الابتدائية
 كالحر والبرد الشديدين او اللقدمات الاولى كوجود وسائل الحركة من دابة
 او سفينة فان قصد للسافة على تقدير وجود تلك اللقدمات او عدم تلك
 اللوائح ليس قصدا لما فعلا لان للفروض توقفه على امر غير موجود في حل
 القصد بخلاف ما لو احتمل مصادفة قطاع الطريق او غيرها من اللوائح كما
 لو احتمل العبد والزوجة العتاق والطلاق مع قصد الرجوع على تقدير تحققها
 فان القصد حاصل ولا يوجب الاحتمال بمجرد عدم انتداحه في النفس كاهن
 الصايح نسبته الى للشهور بين الاصحاب فان النهاية من ان العبد والزوجة
 ان احتملا العتاق والطلاق وعزما على الرجوع على تقدير تحققها اما لئلا
 تجوزهما وقصد الرجوع مع حصول القصد فعلا مما لا وجه له بل الاقرب ما في
 للنهي من اختيار عدم المناقاة بينهما وان كان احتمال عروض التخلص
 بالطلاق والعتاق اقوى من احتمال عدمه ومن هنا لا يشك احد في عدم

مناقشة احتمال عروض البطل أو الظن به في الإثناء مع قصد التلبس بالعبادات والاستدامة عليها فن صلى أو صام أو طأ أو قطع عند عروض البطل القوي المحتمل لو للظنون عروضه في الإثناء صح صومه وصلاته والبناء على القطع من أول الأمر عند طرو البطل ولأنه لا يخفى قصد التلبس بهما والاستدامة عليها وأما التمسك بالاستصحاب في موارد الاحتمال والتزدد في حصول المانع كما وقع من بعض فلا معنى له لأن الاحتمال للوجود إن أضر بأقداح القصد فلا يوجب الاستصحاب اقتداحه فن لا يمتنع منه القصد مع احتمال فقد الشرط أو حدوث المانع لا يجدي الاستصحاب في صيرورته قصداً فملا بحيث يتحرك على طبق قصده نعم ربما يتحرك على طبق القصد المتعلق على جهة الرجاء لتمكن من السفر بتحصيل الشروط ودره للوائح لا تبوت قصد فعله وهكذا الحال في احتمال الطلاق والطلاق واستصحاب الاستدامة والاستيلاء وإن لم يضر بذلك فلا حاجة إلى الاستصحاب نعم لو كانت المانع مغلوناً بالظن القوي لم يبعد دعوى عدم تطرق القصد الفعلي وإما دعوى عدم مناقات العلم بالمعروض مع القصد فكيف بالظن فلا يصح فيها بعد شهادة الوجدان بعدم تنفي قصد الساقطة عن قطع عروض المانع في الإثناء عن بلوغها ثم أنه لا يجب على التام الأول من بلوغ مقصد للتبوع مسافة كما لا يجب على للتبوع بقاءه ابتداء ولا بعد السؤال عنه إذ ليس مثل ذلك سؤالاً عن التكليف حتى يجب إظهاره إرشاداً للجاهل بل عن موضوع خارجي لا دليل على وجوب الجواب عنه في نفسه ولا من جهة فوات التكليف منه لأن تكليفه على تقدير عدم إحراز قصد للتبوع هو التمام باستصحابه (للسئلة الثلاثة) في أن اعتبار القصد في وجوب التصدير هل هو على نحو الشرط للتأخر والتأثر أو نحو الموضوع المقارن وتعبير أوضح أن الشرط

في حدوث وجوب التصدير هو القصد بوجوده الاستمراري بحيث لو انقطع في الاثناء لآتدد او لاقلابه الى قصد الرجوع في مادون الاربعة انكشف عدم حصول الشرط واقعا من اول الامر فلواحتمل حدوث ما ينقطع به من احد الامرين استصعب القصد لو لم يكن الاحتمال بنفسه مانعا عن تحقق القصد وذلك احرازاً لتحقيق الشرط على الكيفية للعتبة وترتب حينئذ مع انقطاعه في الاثناء عدم الاكتفاء بالصلاة فصرا اذا وقع اللاتع من البقاء بعدها كالموصل القاصد بعد الخروج من حد الترخيص وقبل البلوغ الى الاربعة فصرا ثم تردد لعدم مجي الرقعة او عزم على الرجوع لانكشاف عدم كونه مسافرا شرعا من اول الامر وان تلبس بالقصد والخروج من حد الترخيص او الشرط هو القصد بمحذوثا ما استمراره فهو شرط لبقاء وجوب التصدير لا لحدوثه فيكون حدوثه معتبرا في الحدوث وبقائه في البقاء فلا يجب الاعادة لانه كان مسافرا حقيقة وحصول التردد او قصد الرجوع انما يوجب الاعام في الحالين دون الحالة للاضحية ومن هنا ظهر انه ليس عدم وجوب الاعادة مستندا الى قاعدة الاجزاء في الامر الظاهري الناشئ من قبل استصحاب القصد مع ان جريان الاستصحاب ليس بمتطرد على تقدير كون الاعتبار به اذ ربما يقطع للسافر بقاء قصده الى آخر للسافة في اول السير ومع ذلك يحدث التردد في نفسه في الاثناء او البناء على الرجوع قبل البلوغ الى الاربعة بل لتحقيق ما هو عام للوضع لوجوب التصدير واقعا ولا اطلاق في البين يذهب به في اثبات الاكتفاء بمجرد القصد في بلو السفر الى الخروج من حد الترخيص في حدوث الوجوب لانه لو كان فوارد مورد حكم اخر قلنا اطلاق قوله في موثقة عمار لا يكون مسافرا حتى يسير من منزله ثمانية فراسخ انما ينظر الى لزوم اصل القصد في وجوب التصدير وان غير

القصد وان قطع مسافات لا يكون محكوماً بأحكام للسافر لا الى ان من
 قصد السير ثمانية فراسخ هو عام للوضوح لوجوب التقصير وان اقتصر حزمه
 قبل البلوغ الى الاربعة كاطلاق سائر ادلة اعتبار القصد واطلاق سائر ادلة
 الشروط فان قوله في صحيحة محمد بن مسلم يقصر اذا توارى من العيون انما
 سبق لاعتبار التوارى في التقصير لا وجوبه على مطلق من توارى فلا بد من
 من الرجوع الى الاخبار الخاصة الواردة في هذا الباب وهي مختلفة في الدلالة
 على وجوب الاعادة وعدمه منها ما تقدم في صحيحة ابي ولاد وان كنت لم
 تسرف في يومك الذي خرجت فيه بهذا فان عليك ان تقضى كل صلوة صليتها
 في يومك ذلك بالتقصير تمام وخبر سليمان بن حفص للروى عن الكاظم
 انه قال وان كان قد قصر ثم رجع عن نيته اعاد الصلوة وعن الشيخ في
 الاستبصار الاستدلال بهذه الرواية على وجوب الاعادة في الوقت وقد طعن
 فيها صاحب الدارك بجهالة الراوى ومنها صحيحة زرارة انه سئل ابا جعفر عن
 الرجل يخرج مع القوم في السفر يريد فدخل عليه الوقت وقد خرج من القرية
 على فرسين فصلوا وانصرف بعضهم في حاجة فلم يقض له الخروج ما يصنع
 بالصلوة التي كان صلاها ركعتين قال تمت صلوة ولا يعيد والجمع بين مثل
 هذه الاخبار منحصر في حمل اللوجبة منها للاعادة على الاستصحاب لان النافية
 لما لا قبل التصرف بالحمل على معنى يجمع مع وجوبها فيظهر من مجموع الاخبار
 بعد هذا الجمع ان استمرار القصد ليس شرطاً في صحة التقصير بمعنى سقوط
 اعادته من اصل بحيث لو حصل التردد في الانشاء لم يكن ما هو للمؤثر به
 واقعاً مائتياً به لان ما اتى به لم يكن مأموراً به لقصد شرطه وما امر به لم
 يأت به واتما هو شرط في صحته بمعنى سقوط اعادته كمن استعجاباً فيكون
 القصد شرطاً مقلنا بالنسبة الى حدوث حكم التقصير وعدم وجوب اعادتها

بعد حصول التردد وشرطاً متأخراً بالقياس الى مطلق محبوبة الاعداء كما
انه كذلك بالقياس الى بقاء حكم التنصير لدلالة ما في صحيحة ابو ولاد
للتقدمة وان كنت لم تسر في يومك الذي خرجت فيه بهذا فن عليك
ان تقضي كل صلاة صليتها في يومك ذلك بالتنصير بشام الى قوله وعليك
اذا رجعت ان تم الصلاة الى ان تصير الى منزلك وما في خبر اسحاق بن
عمار للتقدم الوارد في منتظر الرفقة وان كانوا ساروا اقل من اربعة فراسخ
فليتيموا الصلاة اقاموا او انصرفوا مضافا الى ما من الاصابع من دعوى
الخلاف فيه ومن جهة من الاصحاب دعوى الاجماع عليه (للسئلة الرابعة)
في ان التردد الحاصل في الاثناء قاطع لموضوع السفر الشرعي وهو للوجوب
للتنصير بحيث لو فرض حصول التردد بعد طي سبعة فراسخ والرجوع الى
القصد الاول لزمه اعتبار مسافة جديدة من النقطة التي وقع فيها التردد او
قاطع لحكم السفر بمعنى ان التردد الحاصل انما يوجب ارتقاء وجوب التقصر
حال التردد لا ارتقاء السفر الشرعي فلورجع الى القصد الاول كفى في
وجوب التنصير بلوغ الامتداد للقطوع وللقصود قطعه مسافة والظاهر من
اطلاق ما في بعض الاخبار للتقدمة هو الثاني سواء قطع في حال التردد شيئاً
من المسافة او لم يقطع لكن مع كون المجموع مما قطعه حال الجزم والبقاء
مسافة لا المجموع من مطلق ما قطعه على احتساب للقطوع حال التردد
وذلك لاطلاق قوله في موثقة عمار لا يكون مسافراً حتى يسير من منزله او
قرية ثمانية فراسخ لشمول ارادة السير للثمانية للارادة للفصلة بالتردد
والرجوع الى الارادة الاولى اذا كان المجموع مما تعلقت به الارادة لا لفصلة
بالتردد ثمانية فراسخ ولاطلاق قوله في خبر اسحاق بن عمار للتقدم فاذا
مضوا فليقصروا فانه اوجب التنصير بعد للمضي عن المكان الذي وقع التردد

فيه لاجل الرقعة من غير فرق بين بلوغ ما يمضون فيه مسافة بنفسه او مع
ضم للقطوع اولا اللهم الا ان يقال ان الغالب في اللضي للسبوق بالتردد
الناسي. من انتظار الرقعة هو بلوغ ما يقصد للضي فيه مسافة وهو في حيز
لنعم خصوصا بملاحظة نشيء التردد من انتظار الرقعة فان انتظارهم على رأس
فرسخ او فرسخين انما هو في الاسفار القصيرة التي يوجب اخراج المسافة للمطوعة
منها نقصانها من قدر المسافة وانما في الاسفار الطوال فاستصحاب الرقعة غالبا يتحقق
قبل الخروج من البلد كسائر الامور للحجاج اليها في السفر فلا ينبغي التأمل
في اطلاق ما في هذه الاخبار لا تردد الحاصل في الاثناء وان قطع المسافر في حال
التردد شيئا من المسافة كما هو للتمارف الغالب فان التردد لاجل انتظار الرقعة
لا يتفق غالبا مع الوقوف في موضع حصوله على وجه لا يتخطى منه ولو بخطوة
بل يمكن دعوى القطع بعدم تحقق مثل ذلك في الخارج غاية الامر ان القطع
حال التردد لا يزيد على مقدار ينبغي فيه حسب العادة على الرجوع والضي
في ما اذا كان القطع لمقدار من المسافة لا يضر ببلوغ المجموع مع اسقاط ما تخلل
في البين مسافة شرعية وانما التأمل في سعة دائرة هذا الاطلاق بحيث يشمل
ما لو لم يكن المجموع مع اسقاط للمقدار للتخلل للقطوع حال التردد مسافة
بل يبلغ اليها مع احتسابه والظاهر بملاحظة السؤال الواقع في الرواية عدم
الشمول فان السؤال انما هو عن صورة حصول التردد وعدم العلم بما ينتهي
اليه الامر من الرجوع للضي لاجل عدم مجيء الرقعة بعد البلوغ الى فرسخين
او ثلاثة او اربعة حيث ذكر في السؤال فقاموا على ذلك اياما لا يدرون
هل يمضون في سفرهم ان ينصرفون وهذا الجواب انما وقع بعد التفصيل
بين بلوغ مسيرة اربعة فراسخ وعده بوجوب التخصيص على تقدير الاقامة
في محل الانتظار والانصراف الى المحل في الصورة الاولى والاعتماد على كلا

التقديرين في الصورة الثانية فيكون قوله قلنا مضوا فليصرفوا تعرضا للشق
الذي وقع التعبير فيه وفي الشق الآخر في قول السائل لا يدرون هل بمضون
في سفرهم او ينصرفون فرجع الجواب حينئذ الى انه لو وقع منهم الجزم في
للضي بعد ما كانوا متعبرين فيه وفي الانصراف الى مساكنهم فليصرفوا
فيكون المراد من للضي للضي على وجه الجزم فلا يشمل للضي الواقع على وجه
التردد والتعبر كي يحاسب للقدار للتخلل باطلاق الرواية اللهم الا ان
يقال ان المراد من للضي في الجواب ليس ما هو المراد منه في السؤال وهو
للضي الى المقصد الاصلي كي يكون المراد منه للضي اليه على وجه الجزم بل
المراد منه ، طلق للضي في مقابل اقامتهم في الحبل او انصرفهم عنه فيشمل
للضي الواقع من التردد لكن الانصاف ان هذا خلاف الظاهر من قوله قلنا
مضوا فليصرفوا نعم يمكن دعوى الاطلاق له بالاضافة الى لقروض من
غير هذا الوجه وهو ان للضي على ما هو ظاهره من للضي على جهة الجزم
لكن لما كان للتعريف كما مر عدم الاستقرار في محل التردد بل للضي في
مقدار مع التردد حتى يظهر الحال ويتبين الامر فالضي على الجزم يشمل
ما لو كان مسبوقا بقطع مقدار من المسافة على وجه التعبير كما هو الشايع
للتعارف على وجه لواحظ سبب للجموع مما مضى فيه على الجزم او للقطوع
قبل حصول التردد لم يبلغ للمسافة الا بعد احتساب للقدار للتخلل الا ان
يقال ان هذا فرد نادر والاطلاق على تقديره منصرف عنه فان الغالب بلوغ
للجموع مسافة مع اسقاط للقدار للتوسط **(مسألة الخامسة)** في حكم الصبي
والجنون وان الصباوة في بدو السفر والجنون فيه اوفى اثباته بناء على تنحى
القصد من الجنون يوجب عدم الاعتداد بما قصده حال الصباوة والجنون
فلو قصد مسافة وبلغ بعد قطع مقدار منها او افترق من جنونه لم يعتبر قصده

مقدار ما قطع بل للعتبر قصده لمسافة جديدة من حل البلاغ أو الاقافة وكذا
 لو جن في الاثنا لم يحتسب مقدار ما قطع في حل الجنون بل لابد من بلوغ
 ما قطع حل الثيرة وما يقطعه فيه باستقاط للتدخل مسافة لكونها مسلوحي
 القصد كسلوية عبارتهما وان ٢٠ دها خطأ ولهذا لا يصح وكالة العبي في
 العقد لعدم الاعتداد بقصده او انه يكتفى بقصدها وان لم يعتد به في سائر
 الاحكام الشرعية لصدق انه خرج من بيته قاصدا لثمانية ولاوجه لاختصاص
 الحكم بغير العبي نظرا الى ترتيب احكام للسافر على الرجل في انباز الباب
 فانه ليس النظر الى ذلك والاما سري الحكم الى للثة بل لكونه
 هو للسؤل عنه في ما كان فيه التعرض له وكون العبدان والنساء غالبا
 من تواج الرجل والاقرب هو الثاني وذلك لان كيفية اعتبار القصد تختلف
 فقد يكون معتبرا في موضوع الحكم الشرعي بمثابة لانتزاع احكام ذلك
 للوضوع الام مع حصوله على النعم للعتبر كما في القصور للعتيرة في العقود
 فلا يعتد بقصد العبي والجنون لان الأثر انما يترتب شرعا على قصد البالغ
 العاقل وهذا معنى ان عمده خطأ قلن عمده انما يكون خطأ بمعنى عدم كون
 قصده قصدا بالاضافة الى الآثار الشرعية لانتزاع شرعا على القصد للعتبر
 في موضوع الحكم الشرعي وقد يكون اعتباره من جهة توقف صدور الفعل
 اختيارا على تحققه عقلا لا اعتباره في موضوع الحكم شرعا واعتباره في ترتيب
 اجكام للسافر من قبيل الثاني فان التمسيد انما يجب اذا كان السفر على
 جهة الاختيار للتوقف على اقتراح القصد في نفس السافر على ان تكون
 حركته هذه صادرة من الاختيار والقصد في قبيل اللجاء وللأسور اذا لم يتحقق
 في نفسه القصد ولا يقوم ان صدور السفر على جهة الاختيار لا يتوقف على
 القصد قلن للتردد ايضا مسافرا اختيارا قلن للتردد المقاطع لمسافات مع التردد

ليس مختاراً في ذلك مع عدم التعدد وأن مختاراً في كل طي جزئي يصدر منه في الخارج فإن ذلك واقع منه من قصد وإرادة وليس للراد من عدم الاختيار ذلك لأن معنى قوله لا يكون مسافراً حتى يسير من منزله أو قريته ثمانية فراسخ لا يكون مسافراً شرعاً إلا إذا وقع منه السير على جهة الاختيار للتوقف عملاً وقوعه كذلك على قصد والقرض أن للصبي والمجنون قصدان لسير هذا للقدار من بدو السفر ويمكن دعوى القطع بما قربناه خصوصاً بعد ملاحظة ما هو للموم من حل الأئمة عليهم السلام عند السفر مع أبائهم في حال السفر من التفسير وشرعية عباداتهم والتزامهم بها ولو كان الأمر على خلاف ذلك لنزل الينا والله العالم بمحققاتي أحكامه (الشرط الثاني) أن لا ينقطع سفره بأحد امرين أما مروره ببلا له فيه ملك قد استوطنه ستة أشهر فصاعداً أو عزمه على إقامة عشرة أيام كاملة في بعض المسافة فلو سافر وفي طريقه ملك قد استوطنه ستة أشهر فصاعداً أو نوى الإقامة في بعض المسافة عشرة أيام أتم في طريقه وموضع إقامته وملكه وجوباً وتفصيلاً الكلام في كل من الأمرين يقع في مقادين (للقام الأول) هو أنه لا خلاف في اعتبار هذين الشرطين في الجملة وأما أنها شرطان للحدوث والاستمرار بمعنى أن الإقامة في أثناء المسافة في المدة المذكورة أو مروره بالملك أو خصوص المنزل كما أنها رافعة لحكم السفر مانعة له أيضاً فوجب أن لا ينوى في مبتدئه قصده المسافة شيئاً منهما فلو نواه لم يجب عليه التفسير من أول الأمر أو أنها شرطان للاستمرار فقط دون الحدوث وجهان والتي تطابقت عليه كلمات الأصحاب وأرساله أرسالاً للسلطات بلا تكثير من أحد منهم يعلم إلا ما هو ظاهر الشهيد في المعة بقربنة ذكره للفي ثلثين يوماً التي لا يتصور فيه إلا شرطية الاستمرار هو الأول فانه وا أن لا ينوى المسافر في رادى سفره شيئاً من الإقامة

والمرور بالوطن الذي يكون تكليفه فيه التمام وان لا يقطع السفر الشرعي بعد حصوله واستقراره بقصد المسافة والغرب في الارض بمقدار الخروج عن حد الترخيص بهما لتلا يختل الاستمرار على القصر وقل في الجواهر الشرط الثالث لاصل وجوب القصر على حسب ما سمعته وتسمعه من الشروط المذكورة في هذا المقام لا انه شرط للاستمرار على القصر من بينها كما هو ظاهر الامة بقرينة ذكره المضي ثلثين يوما الذي لا يتصور فيه الا شرطيته للاستمرار بخلاف المصنف الذي اقتصر على الاقامة والمرور بالمنزل الذين يتصور شرطيتهما في اصل القصر على معنى ان لا يخوي في ابداء قصد المسافة ان يقطع السفر باقامة انتهى والظاهر ان غرضه من كونه شرطا في اصل وجوب القصر بمعنى اشتراطه في حدوثه انما هو اشتراطه فيه في مقابل كونه شرطا للاستمرار فقط كما نقله عن ظاهر الامة بقرينة ذكره مالا يتصور كونه شرطا الا للاستمرار فقط كقضي الثلثين لاشتراطه في الحدوث فقط دون الاستمرار لوضوح عدم الخلاف في كونها رافعين لحكم السفر وجوبين لا لقطع السفر الشرعي بحيث لو خرج عن اقامته ولملكه اعتبر في التفسير مقدار المسافة الجديدة فالمراد بقوله لانه شرط في الاستمرار في الاشتراط للاستمرار وحده ويظهر ذلك ايضا من العلامة حيث انه لم يحتسب من الشروط هدى هذين الشرطين الا ما كان شرطا في الحدوث اهم من كونه شرطا للاستمرار ايضا ام لا ولم يجعل المضي ثلثين يوما متردداً من الشروط مع انه من القواطع الثلاثة فيلوح منه اهمان من شروط الحدوث وان كان شرطين في الاستمرار ايضا كبعض سائر الشروط الاخر كالباحة السفر بخلاف المضي ثلثين يوما اذ لا يمكن اعتبار عدمه في الحدوث ولهذا جعله خارجا من الشروط ولكن اذلة اعتبارهما من الاخبار خلية مما يدل

على هذا المعنى بل غاية مدلولها اعتبار عدمها في الاستمرار منها صحيحة
معمية بن وهب اذا دخلت بلاد وانت تريد مقام عشرة ايام فاقم الصلوة
حين تقدم وصحيحة زرارة عن ابي جعفر اذا دخلت ارضا وايقنت ان
لك بها مقام عشرة ايام فاقم الصلوة فيه وصحيحة اسماعيل بن الفضل قال
سئلت ابا عبد الله عن رجل سافر من ارض الى ارض وانما ينزل قراه
وضيعة قال اذا نزلت قراك وضيعتك فاقم الصلوة فاذا كنت في غير ارضك
فقصر وصحيحة حماد بن عثمان عن ابي عبد الله في الرجل يسافر فيمر بالمنزل
له في الطريق اتم الصلوة ام يقصر قال يقصر انما هو المنزل لوطنه وصحيحة
علي بن يقطين قال قلت لابي الحسن الاول الرجل يتخذ المنزل فيمر به ايام ام يقصر
قال كل منزل لا تستوطنه فليس لك بمنزل وليس لك ان تم فيه فان هذه الرواية وامثالها
لا تدل الا على ان الاقامة عشرة ايام وكذا للزور بالوطن قاطعة للسفر ورافعة
له لانها مانعة من تحقته فلا بد ان لا ينوى شيئا منها في ابتداء قصد للسفارة
فقتضى تلك الروايات وجوب التقصر قبل بلوغ محل الاقامة او الوطن على
من نوى الاقامة في اثناء الطريق وانما قطع السفر بها وزمه في وجوب التقصير
عليه بعد الفراغ عنها قصد مسافة مستقلة لفرض اقطاع السفر الاول واحدا
حسنه ابي ايوب قال سئل محمد بن مسلم ابا جعفر عليه السلام وانا اسمع من
للسافر ان حدث نفسه باقامة عشرة ايام قال فليتم الصلوة وان لم يدر ما يقيم
يوما او اكثر فليعد ثنتين يوما ثم ليقم فلا دلالة لها على وجوب الاتمام بمجرد
نية الاقامة في الانتهاء في مبدئه السفر نظرا الى تحدث النفس يوم تجديد
بالاقامة في اول الخروج للسفر فان للراد من التحدث هو التقصير والبناء
للتأخران للاقامة التي هو من لوازم الفعل بقرينة قوله وان لم يدر ما يقيم يوما
او اكثر فان الظاهر منه عدم دراية مقدار اقامته التي تلبس بها فلا ومقابلها

البناء والجزم في نفسه على إقامة عشرة أيام فعنى تحديده نفسه هو المحاطبة
 معها بالبقاء عشرة أيام والجزم بالإقامة وهو غير نية هذا المعنى من أول السفر
 قالنا صاف أنه ليس في مانعنا عليه من الأخبار دالة على اعتبار عدم الإقامة
 والروء بالوطن في حدوث حكم التقصير بالمعنى للتقدم وأما دعوى انصراف
 اطالقت ادلة اعتبار التقصد مما لو اراد للقلم عشرة من أول الأمر أو للروء
 بالوطن كذلك اذ لا يصدق هرقا أنه قصد ثمانية فرائخ فلنحيا بمجال واسع
 فان مجرد للروء بالوطن مثلاً سباً اذا كان وطناً اتخذنا اوشرباً لا يوجب
 عدم صدق التقصد عليه اذ كيف يمكن انكار صدق ذلك حقيقة على من
 دخل من احد بابي وطنه التي وقع في طريقه وخرج من الباب الاخر شباب
 صفه على الحالة التي كان عليها قبل المنحول واسي فرق بينه وبين ما لم
 بلد لا وطن له فيه لاحقيقة ولا حكا كالوفرض اقامته فيه اقل من
 عشرة ومنه يظهر الحال في الإقامة عشرة أيام فان دعوى انصراف
 الادلة منه وجعله سنداً للحكم بالانعام يوجب الالتزام به لو اقم
 عشرة أيام الاساعة من الزمان لعدم مدخلية هذا الزمان للنقص وجودا
 وهذا في الصدق العرفي وهذه بل لو فرض اقامة تمامها لكن لا على نية
 وقصد من اوطا بل على حجة التردد فضلا عما لو فرض الإقامة في ماعدى ثلاثين
 ومنشاء يوم الانصراف عن ذلك ارتكاز قاطعتها للسفر شرعا ومن هنا
 لا يحكر صدق ذلك على من نمادى في السير بازيد من مقدار الإقامة في
 مكان مخصوص وهو حقة عن ان الموضوع لا يمين بالحكم وان وجوب التمام على
 من اقم اومر ووطننا الخارج بذلك عن موضوع السافر الشرعى لا يقتضي كون
 السافر من لم ينفق مبتدء سيره اقامة عشرة ايام للروء بالوطنه نعم يمكن ان
 يدعى اشتراط عدم ملاقى المحدث من باب اولوية السفر بهما عن الرغ بدلالة انها

اذا كانا قاطعين للسفر المحقق فها بدفع مالم يتحقق اولى لأن الدفع اخف
 مؤنة من الرفع لكن هذا مجرد اعتبار لا دليل على اعتباره في احرار الاحكام
 الشرعية الا ان يوجب ذلك انعقاد ظهور عرفي لادلة اعتبار عدمهما
 شرطا في الاستمرار بمثابة يصير ذلك مدولا لما بحسب النظام العرفي ولكن
 الانصاف ان للسئلة لا تخلو عن اشكال واما للنظام الثاني فهو ان للور بالوطن
 في الجلة والاقامة على الوجه الذي يأتي تفصيله قاطعان لموضوع السفر الشرعي
 اي ما هو موجب للتقصير فلا يصح مع تمام الاقامة او الخروج عن الوطن
 الا مع بلوغ المقصد مسافة ودونه يتم وان بلغها مع ضم ما قطع قبلها لا قطاع
 السفر شرعا فلا اثر للمسافة للقطوعة او قاطعان لحكمه على معنى انما انما
 يوجب ان ارتفاع الحكم للرتب على موضوع السفر وهو وجوب التقصير مع قاء
 للوضوع على حاله كما ربما يكون الامر كذلك في مثل الاباحة فيمكن بلوغ
 المجموع مما قطع قبل طروهما وما يقطع بعد زوالها مسافة والظاهر انه لا خلاف
 بين الاصحاب في لزوم اعتبار قصد للمسافة في ما وراء الوطن للور به وعمل
 الاقامة في صحة التقصير الكاشف عن الوجه الاول وانما ينقل الخلاف من
 المحقق الكاظمي في خصوص التردد ثلاثين يوما فلم يعتبر ذلك فيه بل
 اكتفى ببلوغ المجموع مسافة للمستلزم لقاطعيته للحكم مع انخفاض للوضوع
 حال التردد وسيأتي الكلام فيه ولا شك ان قضية الاصل قبل ملاحظة
 مفاد الادلة التمام كما في اللقائم السابق وذلك باستصحاب حكم التمام في
 اللقائم وان جرى استصحاب موضوعه في اللقائم الاول وذلك له عدم جريان
 استصحاب للوضوع في هذا اللقائم لان موضوع وجوب التمام وهو للقيم
 مشرا وللار بالوطن قد ارتقا قطعا واما استصحاب موضوع التقصير فقد
 اقطع معني حكم التمام ولا مبيد الى توهم ان جاء موضوع التقصير مشكوك

حال زوال القاطع الشرعي من جهة الشك في طور قاطعية القاطع الحادث في
الانتهاء من حيث رفع للوضع او الحكم بمكان بقاء للوضع مع التمسك
وارتقاعه مع الاول فان ارتجاع للوضع حاصل قطعاً بمحدث القاطع للقطع
بان السفر الشرعي للوجوب لتقصير قد ارتفع بالقاطع ومعنى التردد في كيفية
قطعه هو التردد في لزوم اعتبار للسافة الجديدة بعد ارتجاع القاطع وعدمه
تعبداً من الشارع والا فوضوح السفر الشرعي محقق الارتجاع فالجاري ليس
الا استصحاب وجوب التمام التام حال التردد والاقامة ولا مجال لاجراء
الاستصحاب في للوضع الا على وجه مثبت وذلك لانه انما يجري في
للوضع اذا شك في بقاءه على النحو الذي رتب عليه الحكم به في لسان
الخطاب وللاخذ موضوعاً في دليل وجوب التمام انما هو للقيم عشرة ومن
يربوطنه وهذا للوضع قد ارتفع قطعاً في ظرف الشك نعم لو كان للوضع للقيم
سواء قصد للسافة الكاملة بعد الاقامة او لم يقصد بحيث لوحظ هنا
التميم في للوضع كان باقياً قطعاً كما انه لو كان خصوص من يقصد للسافة
بعد الاقامة كان مرتفعاً قطعاً في الشك في بقاء حكم وجوب التمام اذا لم
يقصد للسافة الكاملة وترتب الحكم في لسان الدليل على للقيم ومن يربو
بوطنه فاستصحاب بقاء للوضع لا يوجب وجوب التمام عليه الا بتعميم
دائرة للوضع بنفس الاستصحاب ولا يتم الا على القول بالاصل للثبت ولا
قول به والا للوضع التي ترتب عليه الحكم في لسان الدليل قطعي
الارتجاع واما استصحاب الحكم فلاخبار عليه لان هنا الشخص ممن وجب
عليه الاتمام في حال الاقامة وللرور في شك في بقاء هذا الحكم مع ارتجاع
هاتين الحالتين يستصحب لا يقال ان للوضع لو كان للقيم وللا بالوطن
قد ارتفع قطعاً فكيف يستصحب الحكم مع ارتجاع للوضع لان الاقامة

وللزور كالحضر والسفر من حالات للوضع الدخيلة في حقوق
الاحكام به لا انه تمام للوضع ومعنى القطع بارتفاع للوضع
هو القطع بارتفاع الحالة الدخيلة في وجوب التمام لكن هذا بمجرد
لا يوجب القطع بارتفاع الحكم بل انما يوجب ذلك لو كان
الحكم دائراً مدار تلك الحالة حدونا واستمرارا وليس كذلك لان العلوم
من دخالة الاقامة مثلاً في وجوب التمام هو حدوث هذا الحكم مع تحققها
واما ان ارتفاعها يوجب ارتفاعه فشكوك من اول الامر فيستصعب الحكم
وبحكم ببقائه مع ارتفاعها هذا ما يقتضيه الاصل واما النصوص فلا دلالة
فيها على اعتبار للسافة الجديدة بعد الخروج عنها فينحصر للتمسك في الاجاعات
الحكومية واما الاخبار للنزلة للقيم عشرة في مكة منزلة اهلها فلا عموم
فيها يشمل هذا الحكم بعد وجود الاثر الظاهر وهو وجوب التمام فلا تعم
معه سائر الآثار لكونه هو الذي للتيقن في التغاطب فلا اطلاق لما يمتسك
به في اثبات هذا الاثر فالتمسك بها فيه كما وقع عن بعض الاجلة في غير محله
وطى اى حل فلا خلاف يعرف من احد من الاصحاب في قاطعتهما للوضع
السفر واحتياج التخصيص بعد الخروج عنها الى قصد سافة جديدة كما لا ينبغي
الاشكال في وجوب التخصيص في الطريق خالصة اذا بلغ حد للسافة كوجوب
الانعام في الوطن اما وجوب التخصيص في الطريق فلو جرد للتضي
وانضاء لانما حسب القرض واما الانعام في وطنه فلا دلالة واما ما في خبر
محمد بن عمران من الحكم بالتخصيص في طريقه الى الضيعة مع ان للسافة اليها
خسة فراسخ حيث قال قلت لابي جعفر الثاني جعلت فداك ان لي ضيعة
على خمسة عشر ميلاً خسة فراسخ ربما خرجت اليها فاقم فيها ثلاثة ايام او

خمسة ايام اوسبعة ايام قتم الصلاة في الطريق ام انصرف قال تصرف في الطريق
واتم في الضيعة فخالف للنصوص للضيعة الواردة في الساقفة نعم ينطبق على
قول من يقول بتحنن التصرف مع بلوغ للساقفة اربعة فراسخ جودا على الاخبار
المحددة لما بذلك كما نسب الى ثقة الاسلام استفهروا من اقتصاره على ايراد
خبر الاربعة وحيث انا لا نقول بذلك فلا بد من طرحه او حمله على ارادة
الفراسخ الخراسانية التي هي ضعف الفراسخ المتعارفة الواقع عليها التعدد في الاخبار
واما حملها على التلقيق فلا يتم بعد اقطاع موضوع السفر بالمرور بالضيعة لان
ضم الاياب الى الذهاب انما يكون مع عدم تخلل المقاطع بناء على عدم اعتبار
الرجوع لليوم في التلقيق كما هو للشهور هذا خلاصة الكلام فيما يتعلق بكلام
الامرين من الوجهة المشتركة واما ما يتعلق بكل منهما من الوجهة الخاصة
فالكلام في اللور يقع في ما هو للراد من الوطن للاخوذ في عدة من اخبار
الباب وكلام الاصحاب فنقول انه لا اشكال في دخول الوطن الحقيقي وهو
للوضع الذي كان مولدا له ومسقطا لرأسه من ابيه وجده ونشأ فيه ونمى وان
لم يكن له فيه ملك ولا دار ولم يقصد التوطن فيه بل وان قصد الهجرة عنه
الى بلد اخر يتخذ وطنه واما اضافته الى لداخر رعاية لموطن جده الا على
مثلا لا يمدح في كونه وطنه عرقا ايضا لان مثل هذه الاضافات انما تلاحظ
في مقام التشخيص لا في تعريف موطنه الحقيقي وولده الاصلي واما لو كان
مولدا ومنشأ له بنفسه دون ابيه وجده فليس من الوطن الحقيقي مع عدم
قصد التوطن فيه مدة العمر سيما لو قصد الجلاء عنه والتوطن ببلاد ابائه
واجدادهم او بلد اخر واما الوطن الذي اختار التوطن فيه مادام حيا فلا ينبغي
الاشكال في شمول الوطن له مع استقراره فيه مدة يصح معها اطلاق الوطن
عليه والا فيجوز الانتخاذ بحسب القصد لا يكفي في صدقه عليه من غير فرق

بين ما كان منشأته وما استحسن المواطن فيه لمذوبة مائة واطلف هوأته اولغير ذلك من الاغراض العقلية وان لم يتم فيه ستة اشهر وذلك لصدق الوطن عليه لغة وعرفا اذ ليس للوطن في العرف واللغة الا مقر الانسان ومسكنه ومحط رحله وموضع اهله والسكان التي يتعيش فيه ويكون محلا لانسه ومستراحا لنفسه وبعد اتخاذه مرجعا له في جميع ما يحتاج اليه في تعيشه والبناء على البقاء فيه مادام باقيا من هزم وجزم خصوصا اذا سكن مقدار طبق به عزمه تطبيقا عمليا واخرج به مانواه من القوة الى الفعل وان احتمل صدقه عرفا مع عدم الاقامة فيه في الجملة فانه لا ينبغي الوسوسة في الصدق العرفي بعد ذلك اذا دلم العرف بالقرائن والشواهد الاتخاذ على هذا الوجه والاقربا لا يطاق العرف الوطن عليه من جهة عدم احراز تحقق ماهو للالك في الوطنية نعم لا يصدق الوطن في العرف مع ارادة الاستيطان مدة وان كانت متطاولة لامارة او تجارة او تحصيل علم او صناعة او غيرها من الاغراض وهذا غير اتخاذ للسكان محلا للتعيش مادام الحياة واما للشروط للذكورة في الاخبار في وجوب التام فوردها غير الوطن العرفي لعدم اعتبار اللك والاستيطان فيه ستة اشهر فيه لصدقه عرفا مع عدمها وان استقر به في محكي الذكري معللا بانه ليتحقق به الاستيطان الشرعي مع العرفي لان هذا الوطن نوع اخر غير ماهو وطن عند الشارع والتعليل بمحصول الاستيطان الشرعي مما لاوجه له نعم قد تقدم انه لا بد من استقراره مقدار من الزمان فيه في صدق الوطن عرفا فظهر انه لاوجه للمنع عن كونه وطننا شرعا بعد الاعتراف بكونه وطنيا في ان عرف بعد شمول النصوص للتضيقة الاشارة بالتام في الوطن لثله واطلاقات تحديد غاية السفر بالنزل وهذا عما لا ينبغي التامل فيه انما التامل في تعدد هذا الوطن كما لو اتخذ بلدين وطنا على الايام والبقاء في كل منهما

سنة اشهر ليكون لا يتخذ مع وطنه الاعلى الحقيقي ثلثة اوطان ومع الوطن
الشرعى اربعة فيتم متى دخل في كل منها ويزداد خفاء لو اتخذ ازيد منها
كما لو اتخذ العراق مثلا وطنه لان يقيم في كل بلد منه ستة اشهر او اقل
او اكثر لشك في شمول الوطن المتعدد فلا بد من ملاحظة انه يصدق
عرفان البلدتين او تلك البلاد وطن له لعزمه على البقاء فيها مدة العمر
اوليس شئ منها بوطن له لان كلا منها لم يعزم على البقاء فيه مادام حيا فهو
كما لو اراد للقام في كل بلد مدة متطاولة وان لم يخرج من حد مجموعها لكن
من جماعة التصريح بعدم الفرق بين الواحد والمتعدد منهم الشهيد في الذكرى
وبناء على اعتبار الإقامة في الجملة كما بنينا عليه او الإقامة ستة اشهر كما يراه
الشهيد واستقر به في الدارك يحصل الوطنية على سبيل التناوب والتسديد
لعدم امكان الإقامة ستة اشهر او مطلقا في جميع البلاد مرة واحدة وعلى اي
حل فلا ينبغي الشبهة في وجوب التام على للسافر اذا وصل الى منزله في
الوطن الانتحاض بالنزول والاستقرار فيه وانشاء السفروته واما مع الاجتياز
من للنزل اودولة في بلده التي فيه منزله على جهة الاجتياز او الاستقرار
او للزور بمحل الترخص فنفي الريب في الجواهر من وجوب التام في جميع
هذه الاصور مطلقا بانسلاخه عن صدق المسافر واندرجه في المفتر بدية
الورود الى موضع رحله ومقر اهله وعمل انه ومستراح بنية وما ينسبه ومن
الاسكاني والحلي الحكم بوجوب التفصير مع الاجتياز فيبقى من الصور
الذكورة النزول في منزله او بلده واحتمل في مذهب المحكي عن الحلبي
الخلافة فيه وفي التنازل في البلد في غير منزله فيبقى منها صورة النزول في
للنزل ومن المحقق الكليني المحلة في الاخير فتمنع عن التام مع للزور بمحل
الترخص ولعل استنادهم في ذلك الى اجابة دلت باطلاتها على وجوب التفصير

مع عدم النزول بالمنزل وان دخل بلده مجتاز او غير مجتاز او دخل منزله مجتازا او كان في محل الترخيص منها الاخبار الواردة في اهل مكة كمصيبة معوية بن عمار عن ابي عبد الله قال ان اهل مكة اذا زاروا البيت ودخلوا منازلهم اتوا وان لم يدخلوا منازلهم قصرُوا وصعبة الحلبي ان اهل مكة اذا خرجوا قصرُوا واذا زاروا البيت ورجعوا الى منازلهم اتوا وموثقة ابى بكير قال سئلت ابا عبد الله عن الرجل يكون بالبصرة وهو من اهل الكوفة بها دار ودنزل فيمر بالكوفة وانما هو مجتاز لا يريد القام الا بقدر ما يتجهز يوما او يومين قال يقيم في جانب للنصر ويقتصر قلت قل دخل اهله قال عليه السلام وصعبة ابن رباب للروية عن قرب الاسناد انه سمع بعض الواردين يستل ابا عبد الله عن الرجل يكون بالبصرة وهو من اهل الكوفة وله بالكوفة دار وحيال فيخرج فيمر بالكوفة يريد مكة ليتجهز فيها وليس من رآه ان يقيم اكثر من يوم او يومين قال يقيم في جانب الكوفة ويقتصر حتى يخرج من جهازه وان هو دخل منزله فليتم الصلوة ورواية ابن ابراهيم قال سئلته عن الرجل يكون مسافرا ثم يدخل ويقدم فيدخل بيوت الكوفة اتم الصلوة ام يكون مقصرا حتى يدخل اهله قال لا يكون مقصرا حتى يدخل اهله وخبر عيسى ابن القاسم عن ابي عبد الله قال لا يزال للمسافر قصر حتى يدخل بيته ومنه ايضا انه قال اذا خرجت من منزلك فقصر الى ان تعود اليه والجمع بين هذه الاخبار والاخبار الدالة على وجوب الاتمام بمجرد اللزوم بالوطن واشتراط وجوب التقصير ببقاء الجدران وهم سماع الاذان دخولا وخروجا بحمل تلك الاخبار على من اراد الوصول الى منزله والتمسك على اهله بحيث كان ذلك مقصدا له وان سافر انشأ السفر منه وهمسند الاخبار على من لا يكون مقصدا ذلك بل لراد التجهيز وغير ذلك

والشاهد على هذا الجمع موثقة ابن بكير وصحيحة بن رباب ومحصله أن من أراد الوصول الى منزله وكان ذلك غاية ومقصدا له يتم بالدخول في حشد الترخن ولا يقصر الا مع الخروج منه ومن لم يرد ذلك قصر ولو مع دخول اليه والاقامة فيه يوما او يومين او مع الاجتياز عنه او عن منزله او عن محل الترخن فيكون ما عدى ما هو مورد الاجماع والقي اطبقت النصوص باجمعا على اختلافها على وجوب النام فيه من صورة الدخول في المنزل والقرار فيه وانشاء السفر منه داخل تحت عموم هذه الاخبار واما حمل الدخول على الاهل على الوصول الى محل رؤية الجدران وحمل الجانب في الوثقة والصحيحة على ما يقرب من محل الترخن كما ترى فانقذ من جميع ذلك انه لا ينبغي التأمل في وجوب التمام بالمرور بالوطن حقيقيا كان او تخافيا مع قصده والنزول فيه لعموم ما دل على وجوبه مع الدخول على اهله وبيته من غير فرق بين الإقامة فيه ستة اشهر وعدمها مع عدم قصد الهجرة في الاول والإقامة فيه في الجملة في الثاني ومن غير فرق بين وجوده للأك وعدمه والقي بهم النظر فيه هو تشخيص الوطن التعبدى القى هو بحكم الوطن المتيقن والعرفى وانه هل يمكن في تحققه مطلق العلقه وان لم تكن علقه الملكية بل كان محلا لزوجه او ابنه او اخيه او ابيه بحيث لا يزجونه اذا اراد اللقام فيه كما عن الاسكاني في احد قولي او مطلق للأك كما هو ظاهر المحكى عنه ايضا حيث قل من وجب عليه التخصير في سفره فنزل منزلا او قرية ملكها او بعضها ام وان لم يتم للدة التى توجب التمام على للسافر وان كان مجتازا بها غير نازل قصر او مع الاستيطان فيه ستة اشهر بجمعة كانت او متفرقة قصد معا دوام الاستيطان او لم يقصد حصل الاعراض عن التوطن فيه او لم يحصل وهو المحكى عن للشهور سببا بين للتأخرين وفي ظاهر المحكى

عن التذكرة وعبرج المحكي عن الروض دعوى الاجماع على ذلك حيث
 قل في الاول لو كان في اثناء للساقه ملك قد استوطنه ستة اشهر اقطع
 سفره بوصوله اليه ووجب عليه الانعام فيه عند علمائنا وفي الثاني الاجماع
 على مثل هذه العبارة او خصوص للنزل مطلقا كما من النافع او مع الاستيطان
 مطلقا كما من الشيخ في النهاية والقاضي ابن البراج في الكامل حيث قل
 الشيخ ومن خرج الى ضيعة له كان له فيها موضع ينزله ويستوطنه ووجب عليه
 التمام وان لم يكن له فيها مسكن فانه يجب عليه التخصير وهو بالنسبة الى
 مقدار الاستيطان مطلق مع ظهوره بل صراحته في اعتبار للنزل والسكن وقل
 القاضي في محكي كتاب الكامل من كانت له قرية فيها موضع يستوطنه
 كان عليه الانعام وهذه العبارة كعبارة النهاية ظاهرة في اعتبار للنزل والاطلاق
 بالاضافة الى الاستيطان او في كل سنة كما عن ظاهر الصدوق او صريحه في
 التقييه او مطلق الوطن كما من الحلبي او خصوص للنزل مع الاستيطان فيه
 حرقا كما من النخيرة ومنشأ الاختلاف في الاقوال الاختلاف في الاخبار
 التي هي على طوائف شتى منها ما يدل على كفاية مطلق الملك من غير
 اعتبار للنزل ولا اقامة العشرة ولا استيطان ستة اشهر وهي عدة اخبار
 كصبيحة محمد بن اسماعيل بن الفضل قل سئلت ابا عبد الله عن رجل سافر
 من ارض الى ارض وانما ينزل قراه وضيعته قل انه نزلت قراك وضيعتك
 قائم الصلوة وان كنت في غير ارضك فقصر ورواية البرزقلى قل سئلت
 الرضا عن الرجل يخرج الى ضيعته ويقيم اليوم واليومين والثلاثة ايقصر او
 يتم قل يتم الصلوة كما انى ضيعة من ضياعه وصبيحة عبد الرحمن بن الحجاج
 عن الصادق ان الرجل يكون له ضياع بعضها يقرب من بعض يخرج
 ليطوف فيها يتم او يقصر قل يتم هكذا قل من التقييه والتهذيب ومن

للكافي يخرج ليقيم فيها وعليه فالمحتمل بل الظاهر ارادة الاقامة يوما او
 يومين كافي الخبر السابق وعلى تقدير ارادة اقامة العشرة فخلاد مجموع الضيعة
 لينطبق على السؤال فيرجع مفادها الى مفاد الخبرين السابقين وموثقة عمار
 عن ابي عبد الله في الرجل يخرج في سفره فيمر بقرية له او دار فينزل فيها قال
 يتم الصلوة ولو لم يكن له الا نخلة واحدة ولا يقصر. ويعلم اذا حضره الصوم
 وهو فيها وطائفة اخرى تدل على عدم مشروعية التهام في ذلك من القرى
 والضياع بمجرد الوصول الا مع الاقامة عشرة ايام كصبيحة عبد الله بن سنان
 عن الصادق قال من اتى ضيعة له ثم لم يرد للقيام عشرة ايام قصر وان اراد
 للقيام عشرة ايام ام الصلوة ورواية بن بزيع نقلت لابن الحسن جعلت
 فذلك ان لى ضيعة دون بغداد فخرج من الكوفة يريد بغداد فاقبهم في تلك
 الضيعة اقصر ام ام قال ان لم تنو للقيام عشرة ايام تقصر. وطائفة ثالثة تدل على
 لزوم الاستيطان في المنزل في الجملة من غير تعرض لمقداره حسب الشهور
 كصبيحة علي بن يقطين قال لابن الحسين الرجل يتخذ للمنزل فيمر به اقيم ام
 يقصر فقال كل منزل لا تستوطنه فليس لك بمنزل وليس لك ان تتم فيه
 وصبيحة الحلبي عن الصادق في الرجل يسافر فيمر بالمنزل له في الطريق
 اقيم للصلوة ام يقصر قال يقصر انما هو للمنزل الذي توطنه وصبيحة سعد
 بن ابي خلف قال سئل علي بن يقطين ايا الحسن الاول من الغار يكون
 للرجل قصر او الضيعة فيمر بها قال ان كان مما سكنه يتم الصلوة فيه وان
 كان مما لم يسكنه فليقصر وصبيحة علي بن يقطين قال قلت لابن الحسين
 الاول لي ضيعة بين القرية والقرية الفرسخان والثلاثة فقال كل منزل من
 منازل لا تستوطنه فليس لك فيه التقصير ومن الاخبار ما يدل على عدم
 جواز الاقامة الا مع حصول احد الامرين اما الاقامة عشرة ايام او المنزل

الذي يستوطنه ستة اشهر كصحيحة محمد بن اسماعيل بن زرع من ابي الحسن
الرضا قال سئلته عن الرجل يقصر في ضيعته قال لا بأس ما لم ينو مقام عشرة
ايام الا ان يكون له فيها منزل يستوطنه قلت وما الاستيطان فقال ان
يكون له فيها منزل يقيم فيه ستة اشهر اما الاخبار للكثيرة بطلاق الملك
فيجمع بينها وبين اخبار للنزل بناء على ظهورها في ملكية المنزل حسبما
يأتي تفصيله بالتمديد وتنزل الاخبار الدالة على لزوم القصر الا مع الإقامة
عشرة ايام على غير صورة وجود للنزل للملك ولهم ملاحظة ما كان منها
غير مقيدة بالاستيطان ستة اشهر على اختلافها باعتبار الاستيطان للطلاق او
السكون للطلاق كصالح علي بن يقطين والحلي وسعد بن ابي خلف مع
صحيحة ابن بزيع للقصة للاستيطان بالإقامة في المنزل ستة اشهر التي استفاد
الصدوق منها الإقامة في كل سنة تلك السنة فلا بد ان يلاحظ مقدار
دلالة كل واحد من تلك الصحاح للطلاقة ثم تلاحظ دلالة الصحيحة الاخرى
على مذهب للشهور اما صحيحة سعد بن ابي خلف فلظاهر منها الاعتبار
بطلاق السكنى بحيث يقال عرفا انه مسكنه وان للدار على صدق هذه القضية
عرفا بقول مطلق من غير تمديد بمدة خاصة والظاهر انها لا تصدق بمجرد
السكون فيه يوما او يومين بل ولا الشهر او الشهرين وان صحت مع التمديد
فان الصدق مع التمديد حاصل في جميع مراتب السكون اذ يصح ان يقال
مسكنه يوما او نصف يوم ولكن لا يصح ان يقال انه سكنه على الإطلاق
فيكون لا تحصل من جميع الاخبار بملاحظة التمديد بهذه الصحيحة مع قطع
النظر عن غيرها من الصحاح المعبرة للاستيطان مقيدا او مطلعا ان التوازن
في القاطع لسفر هو الزور بمنزله الذي يقال عرفا انه سكنه بقول مطلق واما
صحيحة الحلي المتضمنة قوله يقصر انما هو المنزل الذي توجهه فيجتمعل

فيها ان تكون لفظة توطنه بصيغة للماضي من باب التفعّل قالني ان
للنزل الذي يتم فيه انما هو للنزل الذي اخذه وطننا له ويحتمل ان
يكون للراد منه على هذا مطلق السكون فيه لا انخاذه وطننا كما لا يعد
وقوع استعماله فيه احيانا فيكون مساويا لقوله سكنه في صحيحة سعد بن
ابي خلف ويحتمل ان تكون بصيغة للضارع من باب الافعال او التفعّل
او التفعّل بخذف احدى التانيين كما في قوله تعالى تنزل للملائكة والروح اي
تنزل للملائكة على ان تكون بصيغة المخاطب فيحصل الجدل لاستفادة الدوام
والاستمرار منه لان للضارع بعيد النجدة والحدوث فتكون الصحيحة لاجل
تراكم هذه الاحتمالات محتملة وليس بأيدينا ضابطة كلية امنقر العرف والمقلاء
على الركون اليها في تشخيص ما هو الواقع من الوجوه المحتملة في الكلمات
المجتمعة لفظا او معنى فتستعمل في مثل هذه للوارد فتفي الصحيحة على اجمالها
بحسب اللفظ كاجال الصحاح للتضمنة للاستيطان كصحيحتي على بن يقطين وصحيحة
ابن بزيع التي وقع التشرح فيها للاستيطان من جهة الذي قلنا لفظة تستوطنان
كانت من المضارع من باب الاستعمال الا انما بما يكون مستعملا في طلب اللبده
كما هو الغالب يقال استخرجته اي طلبت خروجه وقد يستعمل في مجرد
تحقق اللبده كما في استقرار في الدار واستقرار الامر قل للراد منه تحقق القرار لا طلبه
ويختلف معنى الرواية باختلافه بلعاظ شرح الاستيطان في صحيحة ابن بزيع
اذ على الاول يحتمل ان يكون للراد طلب الوطنية في هذه للده للضرورية
على ان يكون القيد لهية ومرجه الى اناطة الحكم على الطلب في هذه
للده وان لم يقع الاستيطان فيها ويحتمل ان يكون قيده للمادة ومرجه الى
اناطة على طلب الوطنية الخاصة وهي الحاصلة في هذه للده وان كان الطلب
في اقل منها وعلى الثاني يكون للراد الاقامة المحقة في هذا الطرف من الزمان

فيجتمل ان يكون للراد تحقق هذه الاقامة المحدودة بالزمان الخاص منه ولو
 في ما مضى من الزمان كما يقول به المشهور وعليه الاستعمال غالبا يقال فلان
 يعطي او يضرب او يسافر فان الغرض من امثال هذه الجمل هو مجرد تحقق
 للبدء منه في الجملة من غير نظر الى الدوام ولا لحاظ زمان خاص فيصدق
 حينئذ حتى مع وقوعه في الزمان للماضي وهكذا الحال لو كان مقيدا بزمان
 فيتعلق الغرض بتحقيق للبدء من الفاعل في القدر المخصوص
 من الزمان من غير لحاظ سبقه وطوقه او مع التجدد
 والا سترار كما يقول به الصدوق فيكون مثل هذه الروايات في حد اغسها
 ومع لحاظ شرحها في الصحيحة الاخيرة جملة بحسب المعنى والسؤال في تلك
 الصحيحة عن الراد بالاستيطان ليس قرينة على ارادة معنى شرعي من قوله
 يستوطنه والا لا وجه للسؤال مع فهم السائل ان الراد منه هو للمعنى للتفاهم
 منه عرفا فحيث فهم ان الراد منه معنى شرعي دماه ذلك الى السؤال عن
 حده وحقيقته وذلك لتطرق الاشباه غالبا الى مصاديق المفهوم العرفي بحيث
 شد مفهوم لا يكون له مصاديق مشبهة فمثل عما يتحقق به الاستيطان بالسؤال
 عن حقيقته فان لم نستطع على استظهار معنى من هذه الروايات للتضمنة لاناطة
 الحكم على الاستيطان لزما الرجوع الى صحيحة سعد بن ابي خلف واناطة
 الحكم على صدق انه سكنه وتقيدها بالسكون في اللدة للضرورة في صحيحة
 ابن بزيع لكن الانصاف ان الظاهر من جملة يستوطنه في هذه الصحاح
 هو الاستيطان البنائي لا العملي فعنى قوله كل منزل لا تستوطنه كل منزل
 لم تبين على التوطن فيه بخلاف قوله سكنه فانه ظاهر في السكون العملي فيما
 مضى من الزمان لا السكون البنائي فعنى قوله وان لم يسكنه وان لم يتحقق
 منه السكون في الزمان للماضي لا ان لم ينو السكون فيه وان سكنه مدة

متطلوبة على ما هو مقتضى المطابق عدم قصد السكن ولا اجال في تلك
الصالح ابدا ولا ينافيه التفسير بقوله يقيم في الصحبة الاخيرة بل يؤكده
وذلك لعدم ظهوره في للنفي بل عدم حواز استعماله فيه بلا قرينة فيدور
الامر بين ان يكون المراد منه الاقامة الفعلية او البنائية لاسبيل الى الاول
لعدم اسكان وقوع الاقامة ستة اشهر فلا فيصين الثاني فتقوله يقيم فيه ستة
اشهر اي يبنى على الاقامة فيه في هذه الددة على ان يكون الظروف قيدا
للمادة لا انه مقيم فيه في تلك الددة في الحال وحينئذ يقع للمعارضة بعد
اجال صحبة المالك لفظا بين هذه الصالح للضمنة لاعتبار الاستيطان
البنائي مع صحبة سعد بن ابي خلف لانها تدل على اعتبار السكن الفعلي
في شروعية التام وقضية ذلك وجوب التفسير مع عدم هذا السكن كما هو
للفهوم للصرح به في النطوق بقوله وان لم يسكنه فليقتصر وان حصل الاستيطان
البنائي وهذه الصالح تدل على كون الناطق في التام الاستيطان البنائي وان
لم يقع السكن الفعلي ففاد قوله كل منزل لا تستوطنه فليس لك بمنزل
وليس لك ان تم فيه هو ان المنزل الذي لم يبن على الاستيطان فيه ليس
بالمنزل الذي يتم فيه وان وقع منه السكن فيه فأنسية بينهما عموم من وجه
لا اجتماعهما في السكن الفعلي لئلا يقرروا بالاستيطان البنائي واقتراق صحبة
سعد بن ابي خلف في السكن الفعلي بدون الاستيطان فان مقتضى هذه
الصالح وجوب التفسير فيه ومقتضاها وجوب التام واقتراق هذه الصالح
في الاستيطان مع عدم وقوع السكن فان مفادها وجوب التام فيه ومفاد
الصحبة وجوب القصر للصرح بقوله وان لم يسكنه فليقتصر ويمكن التوفيق
بينهما باحد الوجهين الثلاثة احدهما ان يفيد منطوق ان كان ماسكته في صحبة
سعد بمنطوق قوله في صحبة ابن زريع الا ان يكون فيها منزل يستوطنه

وتقيد هذا للمنطوق بمصطوق تلك الصحيحة مع إبقاء المفهوم على حاله فإنه يثبت ما هو المراد من المنطوق ومرجعه إلى محل قوله إن كان مما سكنه على لؤادة بيان ما هو جزء السبب لأعلمه كما هو ظاهر موبه يعارض قوله إن يكون له منزل يستوطنه الظاهر أيضا في الملة التامة للتصيرة فقوله إن كان مما سكنه في مقام اعتبار السكن فيه في قبيل عدم اعتباره فيه وأسلوا لا كضاه بمجرد الضرورة بل الضيقة أو الفار كما ربما كان يتوجه بعض السائلين لا في مقام بيان ما هو عام للناط في مشروعية الأعم: كورود المصير في صحة بن بزيح حيث قد ورد المصير الإضافي في قبيل عدم نية الاستيطان فيه بالمرء لا محصر ما هو عام الملة فالمراد من الشرطية في خبر سعد والمصير في خبرين بزيح إن كان مما سكنه واستوطنه والا لن يكون له منزل يستوطنه وقضية هذا الجمع اعتبار السكن القبل للنفوس والاستيطان البنائي في ما يأتي وهو فالوجه الثاني أنما يوافق مذهب الصيوق في اعتبار الإقامة للذكورة كل سنة والثاني أن يقيد بمفهوم كل منطوق الآخر فالمراد أن كان مما سكنه أم المصولة إلا إذا لم يستوطن فينتى السكنون للقرون بالاستيطان تحت ملة لوجوب التمام والا إن يسكنون له منزل يستوطنه فيقسم إلا إذا لم يسكنه وهكذا يصنع في صحبتي طه بن يقطين للشماتين على الجملة للنفية مع صحبة سعد فيقيد قوله إن كان مما سكنه بمفهوم قوله كل منزل لا يستوطنه فليس لك بمنزل أو فمالك في التصدير ويقيد هذا للمنطوق بمفهوم قوله إن كان مما سكنه للمبرح يعني قوله إن كان مما سكنه فليقتصر والثالث أن يرجع للمنطوق في صحبة بن بزيح إلى المنطوق في صحبة سعد بمحله على لؤادة السكن فيه في الملة ولا يابى عنه التصدير بقوله قيم لا يمكن مجموع ظهوره في الملة القبلية بمعنى اتساقه القليل بالسلط تحته وجعله في قبيل البناء على واحد

من التعبيرات الشائعة فانه كثيرا ما تشمل صيغة للضارع في مقام ضرب القاعدة ويراد به انقساب الابدأ الى القاعل بلحاظ تحقته فمضى الاستيطان للفسر بقوله ان يكون له منزل يقيم فيه ستة اشهر هو الاستيطان للتحقق في الخارج لا قصده والبناء عليه فيرجع مفاد قوله للذكور الى قوله ان كان مما سكنه ومفاد قوله لا تستوطنه في الصحيحتين الى معنى لم يسكنه وهذا يلزم مذهب اليه للشهور من كفاية الإقامة في المنزل ستة اشهر وعدم اعتبار البناء على الإقامة على النوام في كل سنة هذه لادة كما يقوله الصدوق ومن تبعه في ذلك كالسيدين في الدارك والرياض وصاحب للعالم في رسالته والمحدث الكاشاني في القاتيح والعلامة البهبهاني في شرحه وغيرهم من اساطين التأخرين على ما حكى عنهم ولعل ما ذكرنا في الرواية واضح عند من له دراية بأساليب الكلام بعدما نبهناك عليه من ان التعبير بصيغة للضارع في مرحلة فرض موضوع للسئلة واعطاء الضابطة شامع والراد هو المعنى للساوي للمعنى للآخرى فعناه ان يكون له منزل اقام فيه ستة اشهر قللتحصل من جميع هذه الصحاح للعتبة للاستيطان مع صحيحة سعد بن ابي خلف بلحاظ هذا الجمع التي يساعد عليه الظهور العرفي هو اعتبار الإقامة والسكون في ماضى من الزمان مدة ستة اشهر لكن يبقى الكلام في مقامين الاول اعتبار المنزل وعدمه وعلى تقدير الاعتبار اعتبار الملكية فيه وعدمه والثاني اعتبار التوال وعدمه في السنة اما الاول فالصحاح للتقدمة واضحة الدلالة على اعتبار المنزل وذلك لان قوله في صحيحة علي بن يقطين كل منزل من منازلك لا تستوطنه فليس لك بمنزل ليس مسوقا لنفي للنزلة حقيقة بداهة عدم صحة قبحها من المنزل كذلك مضاقا الى خروجه عما هو شأن الامام من بيان الاحكام فلا جرم يكون للراد منه قبحها بلحاظ الاحكام وقبحها

عنه بهذا المحاذ أنما يصح في مورد ثبوت م ر — — — — — في وجوب
 فقدما انتفاء الحكم ولذا لا يصح نفي الأحكام الشرعية عمالا يصح ثبوتها
 له فهو من قبيل نفي الحكم بنفي للوضع ومعنى قوله ليس لك بمنزل أنه
 ليس للنزل الذي يجب عند اللزوم به التمام وقد وضعه الإمام ضيق ذلك بقوله
 وليس لك أن تم فيه فيستفاد من ذلك أن الاعتبار بالنزل وأنما لا يجب التمام
 فقد أحد شروطه وهو الاستيطان فيه وهذا للمعنى ظاهر غيرها من الصحاح
 أيضا كقوله في الصحيحة الأخرى لملي بن يقطين كل منزل من منازلك
 لا تستوطنه فعليك فيه بالتفسير وفي صحيحة بن يزيد إلا أن يكون له فيه
 منزل يستوطنه فإن الظاهر منه خصوصا بملاحظة أن السؤال عن الضيقة أن
 للعتبر مجموع الأمرين المنزل والاستيطان ويؤكد تكرار المنزل عند التفسير
 بقوله أن يكون له فيها منزل بعد احتمال كونه توطئة لتكرار التفسير وأما
 للوثقة عن الصادق في الرجل يخرج في سفره في قرية أو دار له فينزل فيها
 قال يتم الصلاة ولو لم يكن له إلا نخلة واحدة فحمله على التقييد لموافقتها
 لمنهج جماعة من العامة على ما حكى عنهم وعلى تقدير عدم دلالة الصحاح
 للذكورة على اعتباره فلا أصل مطرد مع عدم شمول إطلاقك للسافة لأنه
 أما استصحاب التمام لو نوى اللزوم بما يشك قطعه للسفر وأما استصحاب
 وجوب التقصر لو بدا له في الأثناء اللزوم به وأما اعتبار الملكية في المنزل فقد
 يستشكل في ذلك من جهة عدم التصريح بها في الأخبار وطريق استفادتها
 منحصر في اللام كافي في بعض والإضافة كافي في بعض آخر وما لا يقيدان
 أكثر من مطلق الاختصاص خصوصا في الثاني ولللمكية غير داخلة في
 للوضع له وأما استفاد حيثما استبعدت من القرائن الحالية أم للقالية فاللمكية
 كغيرها من سائر جهات الاختصاص وجهاته غير داخلة في للوضع له بل

هي خصوصيات لموارد الاستعمال تستفاد من القرائن ومع عدمها لا يستفاد
 الا بمجرد الاختصاص ووضح حالامنه الاضافة قايها لا تقيد الا بمجرد الارتباط
 بين المضاف والمضاف اليه لكن يدفعه ان الاطلاق ظاهر في الملكية اذ
 لا يقال ان له دار او منزل او داره ومنزله على الاطلاق الا مع الملكية واما
 مع مجرد الاختصاص باجارة او اعارة فلا يطلق القول اذ يصح السلب
 عنه عرفا ويدل عليه ايضا قوله في صحيحة اسماعيل بن الفضل للتقدمة ان
 نزلت قراك وضيعتك قائم الصلوة وان نزلت في غير ارضك فقصر فانه
 كالصرح في اعتبارها فانه لو كان للراد منه بمجرد الاختصاص لم يحتج الى قوله
 وان كنت في غير ارضك فقصر للراد به حينئذ ما لم يكن له به اختصاص
 وازافة خصوصا بعد ملاحظة ان السؤال من نزوله بقرية وضيعته فان المعنى
 حينئذ ان القرى والضيعان ان كان له بها اختصاص سواء جهة ملكية العين
 او للنفقة او غيرهما يجب عليه التمام وان كان في ارض لا اختصاص له بها
 بشيء من الوجوه وجب عليه التفسير مع ان السؤال وقع من القرى والضيعان
 التي له به اذ ذلك اهم من الملكية وضربها فلا حاجة الى هذا
 التفصيل بل لا وقع له بعد فرض اصل الاختصاص في اللورد
 للسؤال عنه نعم لو كان ذلك كجاءة دأيا كان هذا التفصيل
 في محله مع انه لو اغرض عما ذكرنا فقتضى الجواب حينئذ ان يقال في
 ارض غيرك لا في غير ارضك بخلاف ما لو كان للراد به للملكية كما هو
 الظاهر فانه تفصيل في مورد اصل الاختصاص للراد بقوله في السؤال وانما ينزل
 قراه وضيعته ومحصله ان القرى والضيعان التي له اختصاص بها ان كانت مختصة
 به بقول مطلق بحيث كانت مملوكة له وجب عليه التمام وان لم تكن كذلك وجب
 عليه التفسير والظاهر منه ايضا هو اعتبار الانزل لظهور سوقه في ارادة ما هو للراد

من الاخبار المعتبرة للنزل وأن الامام ليس يصدد بيان الاكتفاء بطلاق ذلك
 قلراد هو النزول في منزله للملوك في مقابل نزوله في غير ملكه فقوله ان نزلت
 في قراك وضعتك ناظر الى ان للنزل الذي جرى عادته بالنزل فيه لا بد ان
 يكون مملوكا فاعتبار الملكية في القرية والضيعة مقدمة لاعتبارها في منزله نعم
 هي ساكنة عن اعتبار الاستيطان لان الغرض فيها اعتبار الملكية في للنزل
 في قبال قوله وان كنت في غير ارضك فلا بد من تقيدها بصحبة ابن بزيع
 الفاعلة على اعتبار الاستيطان ستة اشهر ثم ان بعض مشايخنا قد استظهر اعتبار
 الملكية في للنزل من صحبة بن زيع للتقدمة من غير جهة اللام بل من
 قس ذكر للنزل فيها قائلا ان للملكية لاستفاد من اللام في قوله منزله لانها
 لا قيد الا الاختصاص خصوصا بالنسبة الى النازل فان مفادها الاختصاص في
 جهة النزول بل من جهة انهم لم يكن لراد منه للنزل للملوك لم يكن وجه لاعتبار المنزل
 في الاستيطان في الضيعة لان الاستيطان فيها لا يكون الا في المنزل فكان يكفي قوله
 الا ان يستوطنها وفي كل من تقيده واثباته نظر اما الاول فقد مر وجهه واما الثاني
 فلان الوجه في ذكر للنزل انما هو الكشف عن اعتباره بذاته في الحكم وان
 وجوب الانعام منوط على كل من للنزل والاستيطان فيه والا لمعقده على
 قوله ما لم ينو مقام عشرة ايام فتحصل من مجموع الاخبار ان الوطن
 المشرعي الذي ينقطع السفر بالمرور به هو الذي كان له فيه منزل مملوك اقم
 فيه ستة اشهر واما للعلم الثاني فالظاهر عدم لزوم التوال في الستة بل يكفي
 مطلقها وان كانت متفرقة لاطلاق الصحيحة مضافا الى اطلاق السكنى
 للتصريح في تقيده بالستة دون غيرها ومع التفرق فتقتضى الاطلاق وجوب
 العلم وتوضيح هذا المقام هو ان القصد للقيد بمثل هذه الظروف يستعمل في
 كلا الوجهين حسب اختلاف جهات القصد اذ قد يتعلق الغرض بوقوع

اصل الفعل في اللدة المضروبة فيتم الاستعمال ما هو الواقع في الخارج تواليه
او تفرقة فدية معلق باستمرار الفعل في تلك اللدة فيكون المراد تواليها في العدد المحدود
هي به وجبت ان انحصار الارادة الاستعمالية في التوالي متوقف على لحاظ
زائد على لحاظ اصل الفعل فلا محالة تحتاج اقادة الاستمرار الى قرينة من خارج
تكشف عن ارادة وقوع الفعل في ظرفه للضروب له بتلك الخصوصية كان
يقال صمت شهرين متتابعين او اقامت ثلاثة اشهر متوالية واذا لم يمكن هناك
قرينة فتتقضى اطلاق اللدة وصدقها مع كل من الوجوه عدم اعتبار خصوصية
التوالي والاكتمال. واحد منها ولا شك ان الاقامة كما تصدق مع الشهور
للتوالي كذلك تصدق مع تفرقة ماها او بياها كما لو اقام عشرة عشرة
او اقل او اكثر لا يقال لا تصدق الاقامة ستة اشهر لو اقام بمقدارها متفرقا
اذ فرق بين الاقامة ستة اشهر وبينها في مقدارها من الايام فعنى الاقامة ستة
اشهر بعنوان انه توقف في هذا للمقدار الخاص من الزمان هو التوقف تلك
للدة بصورة متوالية حتى يصح ان يقال عرفا انه اقام ستة اشهر بقول مطلق
واما مع التفرق بحيث يكون المجتمع بالغا هذا للمقدار فليس ذلك توقفا في
سنة اشهر وانما هو توقف في مقدارها لانه يقال ان المراد بالشهور ليس
ما كان اوله مطابقا لاول الشهر الميلالي واخره مطابقا لآخره والا لزم للنح
من التفتيق في ما اذا كان مبتدئ الاقامة وسط الشهر واخرها وسط الشهر
السابع وهو باطل قطعاً وليس ذلك الا لاجل ان المراد هو التوقف في
مقدارها وما ذكرنا يتقدح انه لا يعتبر المقصد لهذه الاقامة من اول الامر
سواء اعتبرنا التوالي اولا فكنى الاقامة على وجه التردد في جميع السنة اذ ليست
هذه كاقامة العشرة المحتاجة في تأثيرها في قطع السفر الى قسدها من اول
الامر بل للمعتبر حصول التوقف في تلك اللدة على اي وجه حصل



الحمد لله على الاثنه والصلوات على محمد خاتم انبيائه وعلى اله
خلفائه وبعد فهذه رسالة افردتها في المال المختلط بالحرام لعدم البلى
بموضوعه وشديد الحاجة الى معرفة حكمه وسميتها صفة الكلام في حكم
المال المختلط بالحرام فاقول مستعينا به ان اختلاط الحلال بالحرام يكون على
انحاء فثارة مع معرفة مقدار المال ومالكه واخرى مع الجهل بالاول دون
الثاني وثالثة بالمكس وربيه بمكس الاول اما الصورة الاولى فيظهر من
بعض ما يشاهد ان الحكم هو الشركة مطلقا من غير فرق بين المتجاسين
والمختارين وبين ما لو كان الاختلاط بالامتزاج او بالاشتباة ومن غير
فرق في الامتزاج بين حمله بالاختيار او بدونه نعم استثنى من الحكم
المذكور ما لو استهلك الخليط بحيث لا يعد في حال الاختلاط ما لا فيجب
دفع القيمة وفيه منع تحقق الشركة شرطا وعرضا فيما اذا كان الاختلاط
بالاشتباة وعدم التمييز بين المائتين لكامل المشاة كما اذا اشتبه درهم بدرهم
اخر فثبت مجرد الاشتباة وعدم التمكن من التمييز ليس سببا لشركة
القهرية والملكية كل منهما فمالكين بحيث يحدث هناك ملكيات
ملكية للمالك لاحد المائتين لغير ما هو مالكه واقعا لولا حدوث الشركة
وملكية اخرى في جانب الاخرى من التجه حيث تد رجوع الى القرعة عملا
بموم دليلها او العمل بالصلح مع انه لا معنى للاستهلاك في المتجاسين
لان اختلاط المتجاسين بثلثه وان فرض له غاية الآلة وفرض المختلط

فيه في متهى الكثرة لا يوجب خروجه من اسمه وعنوانه كما اذا اختلط ماء ماء فاختلطه وان كان بمثابة اختلاط التثاقل بالحفة لا يوجب عدم صدق عنوان الماء عليه غاية الامر انه انضم الى ما هو اكثر منه ومجرد التثاقل والكثرة او المجانسة لا يستلزم الاستهلاك والخروج من المالية في حال الاختلاط لانه اذا كان له مالية قبل الاختلاط فلا يرتفع مده وان لم تكن له فلا اثر للاختلاط في ذلك فلا يجري لتاعدة التلف في صورة المجانسة اصلا بل يرجع كذا اثر موارد الشركة الى القسمة فيتمتع فرض الاستهلاك في صورة المخالفة كما اذا اختلط الدبس او الماء الابن بعين لا يصدق على المجموع من المختلطين الا الابن وحده والحكم بالضممان في هذه الصورة لا يتم الا اذا كان هناك بدضامة لان الضمان ووجوب دفع القية مرتب على الاتلاف لقوله من اتلف مال غيره فهو ضامن ولازمه الحكم بنفي كل من الشركة والضمان اذا كان التلف بسبب فمري اما الاول فلا استهلاك الموجب لتلف وخروج المستهلك من المالية لتبديل صورته بصورته المستهلك فيه فلا يتحقق موضوع الشركة اما الضمان فاعدم الاتلاف وانما الواقع هو التلف وطيه فالزيادة في ملك من له المستهلك فيه من دون ان يكون لمن تلف منه المال نصيب في ذلك ولا يظن باحد الالتزام بملك والتحقق ان الاستهلاك قد يكون من المجانيين كما لو حدث باختلاط المالكين الامتزاج طيبة نائلة غير طيبة كل منهما كاختلاط الخل بالسكر ولا ينفى الاشكال حيث تنفي تحقق الشركة بنسبة المالكين ولا يجري حكم التلف لانه انما يجري لو كان الاستهلاك الحاصل الامتزاج تبديل صورة المستهلك عمرا بصورة المستهلك فيمك اذا استهلك مثقال من الابن في حوض من الماء فعينئذ ليس من اليد دعوى الضمان ووجوب

دفع القيمة ان كان الخلط بمن له المستهلك فيه وان كان الاظهر الشره
واما اذا كان الاستهلاك من الجانبين كما هو المذروض فلاننى المحكم
بالضمان لان الفرض انقلاب الصورة في كليهما فالمحكم هو الشره لا غير وقد
يكون من جانب واحد بحيث تنقلب صورة الخليط الى صورة اخرى عرفا وان كانت
الصورة الاولى باقية على حالها دقة وان خفيت عن الحس لاتشار الاجزاء
وتفرقها في المستهلك فيه فان كانت المالبه قائمه بالصورة الاول بحيث
اذا ارتفعت ولو عرفا زالت المالبه عنه وان كانت باقية بالدقة العقليه ولكنها
غير محسوسة ثم ما ذكر من ترتب الضمان اذا كان هناك اتلاف لكنه
فى محل المنع لعدم قيام المالبه كالملكية بالصورة العرفية الشخصية بحيث
لو فرض ارتفاعها عرفا انتفت المالبه بل يكفى بقاءها دقة فى ثبوت المالبه
عرفا بل يمكن منع توقف ثبوت المالبه عرفا حتى على بقاء الصورة دقة
بدوى الاكتفاء باحدى الموارد وان كانت متبادله فى بقاء المالبه لانها
كالملكية فى بقاء الموضوعها مع تبدل المورد فلو فرض ارتفاع الصورة
الحقيقية وتبدلها بصورة المختلط فيه دقة كما اذا اختلط المرق او ماء اللحم
بشي من الماء فانه ترتفع الصورة المالبه حقيقة وتكتسب الماده صورة
المرق او ماء اللحم دقة فلا شك فى بقاء المالبه عرفا وحكم العرف بتحقيق
الشره بنسبة المالبين قبل المزج ودوى منع كونه مالا فى حال الاختلاط
والاستهلاك بالامتزاج مدفوعة بان الفرض اكتساب الماده صورة المختلط
فيه حقيقة وتلك الزيادة لم تكن فى مال الاخر وقد حصلت بسبب
الامتزاج فلا تلف فى الخليط بعد اتسابه الصورة الموجودة فى المختلط
فيه حقيقة فلو قطع النظر عن حكم العرف بتحقيق الشره حيثئذ كانت
هذه الصورة مما لا حكم له بعد وضوح عدم وجوب دفع القيمة بان لا

اتلاف في العين بوجب الضمان لانه اذ هاب للمالية العين والمالية حاصلة
 باكتساب الصورة الجديدة فالأقوى هو الشركة في جميع هذه الموارد
 نظرا الى حكم العرف بها فيها وفي نظائرها وقد عرفت ان الضمان لاسبيل
 اليه مع فرض الاستهلاك بالسبب القهري نسم ربما يتوجه الضمان
 بالاضافة الى الخصومية القاهية بالخط اذا كان من عهد الى ذلك لكنه
 لا ينافي الشركة التي لازمها عدم جواز تصرف كل منهما بدون اذن
 الاخر لان الشركة لا تنوقف على المالية بل يكفي فيها الملكية فن خلط
 شيئا من السكر او ماء الورد بمائه ضمن القيمة بالاضافة الى ذهاب
 خصومية السكرية والجلالية سواء كان للماء الذي انقلب اليه السكر
 مالية بعد ذهاب السكرية او لا وفي كل حال ان العين الخارجة التي زيد
 في كمه وابعاده مشترك بينهما وكل مورد كان ذهاب الصورة فيه موجبا
 لقوات شيء من المالية او عامها ضمن القيمة وتبقى الشركة في العين لعدم
 قوات الملكية بذهاب المالية كما في السكر المنقلب ماء بالاختلاط مع الماء
 الكثير واستهلاكه فيه كما لو فرض قلب صورة السكر بسلاج اخر غير
 الخلط في الماء قلنا لا اشكال في ضمان قيمتهما وان كان الماء المنقلب اليه
 ملكا للمالك له وان لم يكن موجبا لقواتها كما لو خلعت الصورة عن العين
 بالاختلاط وليس العين صورة المختلط فيه كالتال المتقدم فالحكم هو الشركة
 بنسبة المالكين قبل الاختلاط لا بعده اذ ربما تزيد المالية بعد لبس العين
 صورة المختلط فيه كما في التال المتقدم فالمدار في اصل الشركة منع قطع
 النظر عن كيفيتها ووجود المدين المختلط في المختلط فيه في قبالة عدمه راسا
 بحيث لا يحدث تفاوت بحسب الكمية والبيد في المختلط فيه اصلا كما لو
 يخلط فيه من غير فرق بين بقاء الصورة حقيقة وان غفيت عن الحس

وبين ارتفاعها حقيقة اما بليل صورة المختلط فيه او صورة تالفة لعدم شوم الملكية بالصورة بل بالمادة اي صورة تلبست كما ان المدار في الضمان المحض انتفاء موضوع الملك راسا بحيث لم يبق منه عين ولا اثر لا باخلاب صورته الى صورة اخرى حسا او حقيقة فان المادة حيثئذ باقية ولتلك تريد الكمية وان كان مجرد انتفاء المادة لا يوجب عدم الشركة مطلقا وانما يوجب عدمها في العين كما في الجسم المصبوغ بلون الغير فان جرم اللون وان كان متافيا بالصبيغ وليس في العين الا اللون وهو عرض قائم بجسم المصبوغ الا ان الشركة حيثئذ في المالية لان اللون ملك للمالك الجرم الزائل وان كان قائما بملك النسيير وقبله بملكه هو السبب في الشركة والا فله فرض بقاء الجرم وقيام اللون به كانت الشركة في العين فلا بد من ملاحظة الموارد ولا يصح رميها بقوس واحد والحكم بالضمان في صورة الاستهلاك اذا لم يمسد المستهلك مالا عرفا بعد الاستهلاك والحكم بالشركة في ما عداها لما عرفت من اختلاف الموارد بحسب اجتماع الضمان والشركة ونعمض كل منهما بحسب اشخاصها كما انه لا بد من ملاحظة موارد الاختلاط بحسب ثبوت اصل الشركة مع قطع النظر عن وجود ملاك الضمان فيه وعدمه اذ قد عرفت ان الاختلاط بالاشتباه لا يوجب الشركة والمرجع فيه غير ما هو المرجع فيها وتوهم ان الاشتباه ليس من الاختلاط حتى يوجب الشركة اولا يوجبها مدفوع بانه ليس اختلاطا واقعا لانه لا يصل الا بالامتزاج ولكنه اختلاط في نظر المالكين ومن الجائز تأثير هذا النوع من الاختلاط في الشركة البينة والتي ندعي ان العرف لا يعتبرون الشركة في العين بمجرد الاشتباه بل يرون ان كل مال ملك للمالك غاية الامر تعذر التمييز بسبب الاشتباه

الناسي عن تمام المشابهة ، واما عدم جواز تصرف كل منهما بدون اذن الآخر
فليس من الآثار الخاصة بشركة العينة حتى يستدل به عليها بل هو لازم
اهم لها وللاشتباه اذ لا يجوز التصرف في كل من المالكين بغير اذن صاحبه فلهذا
اشتبه ماله بملكه وان كان ما يريد التصرف فيه ملكه واقلا لا لم يجرزانه ماله لاحتمال
كونه مالا للآخر الذي لا ياذنه في التصرف وهذا المقدار كاف في عدم
جواز التصرف بدون الاذنه ، عدم جواز التصرف مع الاشتباه في الدرهمين
ليس من جهة الشركة بل من جهة عدم اراز كونه مالا للتصرف ومن هنا
لوحصل التمييز صح تصرف كل منهما في ماله بدون اذن الآخر ولو كان
مجرد الاشتباه سببا لشركة العينة لم تنفع التمييز لان المفروض تحقق
الشركة والتمييز لا يرفعها ويظهر الشبهة في ما لو اشتبه المبدان وجنى على
احدهما بما يوجب الهدية فانها على ما ذكرنا لولى الجنى عليه واقما بخلاف
ما لو قلنا بالشركة نعم نقول بالشركة ولو مع عدم القول بما في المشتبهين
لو اشترى بمجموعهما شيء اخر فان المالكين شريكين فيه وان لم يشتركا
في ائتمن فمقتضى القاعدة في المشتبهين على ما ذكرنا الرجوع الى القرعة
واما ما ورد في الدرهم والدرهمين اذا تلف احدهما عند الودعي وهو تصنيف
احد الدرهمين بين مالك الدرهم الواحد ومالك الدرهمين فهو حكم تمبدي
على خلاف القاعدة لا يعتمدى مودعه وكأنه على ما قبل صلح قهري بينهما
ولا يمكن حمله على حصول الشركة بالاختلاط لان مقتضاها استحقاق
صاحب الدرهم الواحد نسي الدرهم لان الدرهم الواحد قد تلف من
الشريكين فبالنسبة الى استحقاق ذي الدرهم الواحد تلف مقدار الثلث
لان نسبة الواحد الى اثلاث نسبة الثلث فلتلف من صاحب الدرهمين
ثلثا فزعم فيستحق بعد التلف درهم وثلث وصاحب الدرهم الواحد ثلثا

درهم لا النصف كما هو المشهور (٦) صودة الباقية) هي الحمل بالمقدار ومعرفة
 المالك ولا اشكال في حكمها اذا كان هناك امانة او اصل سالم مما يدارسه
 او يحكم عليه في احد الجانبين اذ معه يعمل بمقتضاها كما اذا كان المال
 ميبطاً للاخر فان استصحب ملكية الزائد على ما هو المتيقن كونه مالا
 للغير بقتضي جواز تصرف فيه كما يجري استصحاب عدم تملكه له لو
 كان مما اشتراه منه او استصحب ملكية الاخر له نظرا الى ان الشك في
 تملكه له وعدمه مسبب عن الشك في خروجه عن ملك الاخر وعدمه
 فيستصحب ملكية له وعلى كل تقدير لا مجال لاصالة البرائة عن وجوب
 دفع الزائد على المتيقن وهكذا الحال مع وجود اليد فيحكم بملكية
 الكل بمقتضى يده او يد مورثه لو شك في ملكيته او ملكية بضمه
 للغير او في المقدار الزائد مع اليقين بحرمه مقدار منه وذلك لعدم الالة
 اعتبار اليد وكشفها عن الملكية لقبها نعم لا بد من ملاحظة حقيقة اذ
 لا بد فيها من الاستيلاء والسلطنة التامة فلو وجد دينار في داره لا يزف
 انه له او لغيره مع كون الدار معرضا لتعدد الغير فيها بحيث يحتمل سقوطه
 من بعض المتوردين مع كثرة تردد دم فيها لم يحكم بالملكية بدلالة اليد
 بل يجري عليه حكم الاقطعة كما في الخبر اذ لا يد في العين اذ لا استيلاء
 ولا سلطنة تامة التي هي الملاك في كشفها من الملكية بخلاف ما لو
 وجده في صندوقه الخاص واحتل ان يكون لغيره اصدق الاستيلاء
 فيشمله قوله من استولى على شيء فهو اولى به فيحكم بملكته له كما في الخبر
 ايضا واذا فقد الاصل والامارة فالرجع القرعة وهي لسكل امر مشكل
 فيضع ما هو المعلوم كونه ملكا له وما هو المعلوم كونه ملكا لصاحبه
 ويقع في المشكوك فيه بينه وبين غيره ولا وجه للتصنيف لانه يقطع

منه باعطاء المال لغير ذي الحق ايا اعطاه ماله اثيره او اخذ ماله غيره
لنفسه فكيف يحل لكل منهما التعرف في نفسه اذ لا يحل مال الا
من حيث احله الله ولا موجب لحلية ما يؤخذ بالتصنيف وتعليقه بان
الحكم بكون الكل لواحد منهما ترجيح بلا مرجع فاسد اذ هي مقتضى
لاصل الحكم بالتصنيف حتى يستلزم المدول منه الى ان الجميع لواحد
منهما دون الاخر الترجيح من غير مرجع واستلزام كون الجميع لواحد
معين هذا المحذور لا يوجب الحكم بالتصنيف فرارا من لزوم المحذور
المذكور لا يمكن التوقف وعدم الحكم بشئ اذ لا دليل على الافتاء
بالتصنيف على ان يكون مصالحة بينهما وترتب المحذور المعني على كون
الجميع لواحد معين لا يستلزم الافتاء بذلك لان الجهل بالواقع يستدعي
السكوت عن تعيين الحق لواحد معين منهما نعم يجوز الافتاء بعدم
جواز تصرف كل منهما في المشكوك بدون اذن الاخر لانه مال لا يعلم
ماله ولا يحل مال الا من حيث احله الله كما يجوز ردع التصرف
منها فيه بدونه من باب النهي عن المنكر هذا بحسب الفتوى ولما
القضاء ورفع الخصومة فيتبع موازينه وهو خارج عما هو مقتضى الاختلاط
من الحكم الشرعي مع عدم النزاع كما اذا رفا امرهما الى الحاكم لاجل
بالواقع وعدم معرفة الحكم الشرعي في الواقعة فاي دليل على ان الحكم
الذي يقتضيه هو الصلح على النصف ومن هنا ظهر عدم الوجه في
اجبار المالك على المصالحة في المقدار المشكوك على ان يكون الحكم
الشرعي في الواقعة هو الصلح كما من الشيخ الكبير في الكشف
حيث ذكر انه لو صرف المالك دون المقدار وجب صلح الاجبار وكذا
اجبار الحاكم لهما بالمصالحة مع عدم تعيين ما يتصلحان عليه او المصالحة

على النصف من جهة لن الزيادة في نصيب احدهما كتخصيصه بالكل
 ترجيح بلا مرجح فيتمين التصالح على النصف ولما في رواية السكوني
 في رجلين استودع احدهما دينارا والاخر دينارين وتلف احد الدينارين
 عند الودعي بغير تقييد منه حيث حكم فيها باختصاص صاحب
 الدينارين بواحد من الباقي وينصف الدينار الاخر بينهما فهو حكم
 على خلاف القاعدة فلا بد من الاقتصار على موردنا نعم لو استفدنا
 منها ومما يماثلها كصبيحة ابن منيرة في رجلين كان منهما درهمان ففقد
 احدهما الدرهمان لي وقال الاخر بنى بيتك الدالة على اختصاص احدهما
 بمن يدعى اختصاصهما به وتنصيف الاخر بينه وبين صاحبه من غير
 تعرض ليمين منهما او من احدهما مناطا عاما يقتضي ان الحكم الشرعي
 في امثال هذه الموارد هو الصلح على النصف صنع الحكم بالتصنيف
 واجبار احدهما على الصلح فان ابي صالح الحاكم لانه ولي الممتنع وتبقى
 مال الصلح عنده امانة لان المقدار المشكوك المردد بينهما نظير الدينار
 والدرهم المردد بين شخصين لكنه مشكل اذ لا تستفاد من امثال هذه
 الروايات قاعدة عامة تطبق في نظائر مواردنا بامد قوة احتمال
 ان يكون الحكم بالتصنيف في الصبيحة لوقوع الخاف منهما في ما كانت
 في يدها وان يكون ذلك حكما تفديدا في مورد خاص في رواية
 السكوني لامن جهة ان الحكم الشرعي وجوب الصلح ولا من جهة
 حصول الشركة بالاختلاط لان مقتضاها كما مر توزيع الدينار ما بينهما
 اثلاثا لصاحب الدينارين ثلث منه ولصاحب الدينار الواحد ثلثان
 كما حكى عن العلامة نظرا منه الى حصول الشركة بالاختلاط ولمسه لما
 ذكرنا صرح الشهيدان على ما حكى فيها في هذه المسئلة بقوة القرعة

وقد عرفت انها هي المرجع في ما نحن فيه لاندرجه في موضوع دليلها وهو الشبهة نعم لا بد في العمل بدليها من جابر لو هن عمومها لما قرر في محله من عدم العمل بأدلة القرعة مع عدم جابر لو هن عمومها من عمل الاصحاب او جماعة منهم لكثرة التخصيصات المتطرفة اليه فلا بد من عملهم كلا او جلا على طبقه كي يستكشف عدم ملاقاته التخصيص له في المورد الذي يقصد العمل بها فيه والا لم يصح الاستدلال بالعموم لعدم الاجمالي بطرق التخصيصات الكثيرة اليه ولكن الجابر حاصل في المقام اذ لا يتوقف العمل به في مورد على عملهم به في ذلك المورد بعينه بل يكفي عملهم به في اشباهه مما يندرج معه تحت ملاك واحد ومن المعلوم على المتبع عملهم به فيها وعن الملامة في التذكرة وجوب دفع الخمس الى المالك اذا اسي من المصالحة مستدلا ببض الاخبار الموجبة له مع الجمل بالمالك مثل التعليل الوارد في رواية السكوني بان الله رضي من الاشياء بالخمسة ولعله استظهارا منه انه تحديد شرعي للقدار الواقعي من الحرام المختلط المال من غير مدخل للجمل بالمالك في ذلك وان كانت الرواية في مورده فلا يرد عليه ورودها في مورد الجمل به لعدم منافاته لاطراد البتة لكن كون المراد من التعليل التحديد الشرعي للحرام الواقعي محل نظر بل منع فان الظاهر اختصاص المراد من الرواية بالجمل بالمالك ولا عموم في التعليل يشمل صورة العلم فلا وجه لوجوب دفع الخمس الى المالك نظراً الى ذلك كما استقر به في الجواهر مع اعترافه بالاشكال المذكور كما لادجه للرجوع الى قاعدة الاشغال نظراً الى ان الاشتغال قطعي وهو يستدعي البرائة قطعا هي لا تحصل الا بدفع ما يتيقن معه البرائة لانه ان كان هناك اشارة او اصل معتبر يقتضي كون المشكوك له اول صاحبه كما

اذا كان لاحدهما يد عليه وهي امانة على الملكية فتقتضي جواز التصرف
 الا في المقدار المعلوم حرمة وكونه لغير اوستصاحب ملكية الزائد لو كان
 المال مبينا لغير قبل القبض وشك في مقدار المبيع اوستصاحب ملكية
 الاخر له فيما اذا اشتراه منه فلا يجري لقاعدة الشغل فان الامارة والاصل
 يقتضي حصول البرائة بالمقدار المعلوم كونه لغير وان لم يكن في البين
 شيء منهما فهي لا تقتضي اكثر من وجوب تعالنه على تصرف الاخر
 فيه فيعرضه عليه على ان فيه ماله وقد اختلط به ما لا يعلم مقداره لا وجوب
 دفع ما يلزم بعدم زيادة ماله عليه واقما واصالة عدم وجوب دفع الزائد
 من المتيقن واصالة عدم نملك الغير له فلا تنفمان اصلا لان المطلوب انما
 هو جواز التصرف فعلا في المقدار المشكوك وهما بالاضافة الى هذا
 الاثر من الاصول المثبتة التي قرر في الاصول عدم الركون اليها ثم انه بناء
 على ما اخترنا . وهو القرعة لافرق في الرجوع اليها بين مالوعلم المالك
 تفصيلا او اشتبه في قوم محصورين لان المناط المعرفة به اجمالا او تفصيلا
 بخلاف مالو اشتبه في عدد غير محصور فانه يدخل تحت الصورة الرابعة
 وهي الجهل بالمقدار والمالك جيبا كما لافرق فيها ايضا بين المقدار الذي
 شك في كونه مجموعه له او لصاحبه وبين ما اذا احتل اشتراك الغير معه
 على وجوه كثيرة لعدم المانع من جرياتها فيه ومجرد احتمال الاشتراك
 بينه وبين غيره على وجوه متكررة لا يمنع عن ذلك فان علم اصل الاشتراك
 وشك في انحاء يقرع بين واحد منها وغيره من سائر الانحاء الى ان
 يتمين في واحد وان شك فيه واحتمل ان يكون الجميع له يقرع بين كونه
 له بتمامه او يكون لغير شركة فان ثبت بالقرعة شركته في ذلك قرع بين
 الانحاء المحتملة بالوجه الذي ذكرنا فللرجح هو القرعة في جميع الموارد

المذكورة ويمرر ما عدا من الاحتمالات التي عرفت خلوها من وجه
وجه في ما لو اشتبه المالك في عدد محصور كان قبل بوجوب الصلاح
الاجباري هناك فلا بد من القول به هنا فيجبر الجميع على الصلاح في
الجملة او على النصف وان قبل بوجوب دفع ما يوجب اليقين بالفراغ لزم
اعطاه كل ما يوجبه لو لم يشتبه المالك والالم يحصل القطع بالفراغ لاحتمال
ان يكون المالك واقعا من لم يعط ما يوجب القطع به وربما يستشكل
ب لزوم الحمازة من دفعه الى كل واحد منهم ذلك ويدفع بانه يدفع الى
الحاكم من المال المحتاط ما يقطع بدفعه بخلوما في يده من الحرام فيتولى
الحاكم القسمة ان امتنعوا من الاجتماع على القسمة مباشرة وقد عرفت
مما تقدم عدم الوجه في ذلك كله وان المرجح هو القرعة لا غيرها

(الصورة الثالثة) هي ان يتم قدر المال ويجهل مالكة عكس الصورة السابقة
فهل يبقى على حاله مطلقا او قبل اليأس وممه فهل يتصدق به من المالك
على الفقراء او خصوص بني هاشم او يدفع الى الامام مطلقا او في خصوص
مال الميت الذي لا يعرف له وارث او يدفع منه الخمس مطلقا او يتصدق
بالنيابة على تقدير زيادته عن الخمس وجوه وتفصيل المقام هو انه لا اشكال
ظاهرا في وجوب اتمام المال على حاله قبل اليأس بمقتضى القاعدة الاولى
لان التصديق به دفع للمال الى غير مالكة وهو خلاف القاعدة فلا بد
من الاقتصاد في مخالفتها على القدر المعلوم فحل الكلام هو ان اليأس
عن الفقر بمالكة هل يكون سببا شرعا لتصدق به على الفقراء ومن
هو من اهل الولاية كما في الخبر او صرفه في مصرف الخمس او دفعه الى
الامام مطلقا او في الجملة الى غير ذلك من الوجوه المحتملة والروايات

الواردة في حكم المقام مختلفة فكما ما دل على وجوب التصديق به مثل رواية دلي بن حمزة في حكاية صديقه الذي كان من كتاب نبي اميه واصاب مالا كثيرا منهم ثم نام على ذلك وسئل عن الصادق عن المخرج منه فقال عليه السلام اخرج من جميع ما اكتسبت من ديوانهم فنت عرفت منهم رددت عليه ماله ولم تعرفو تصديق به وهذه الرواية خصوصا بملاحظة موردتها حيث ان في ذيلها عدم بقاء شيء له بعد اخراج ما اكتسبه من ديوانهم ربما يدعى ظهورها في المال المتميز دون المختلط وبهذا نسخ الرواية خال من لفظه من في قوله اخرج من جميع ما اكتسبت وعليه يكون قوله ذلك امرا باخراج المال الذي اصابه بالتكسب من ديوانهم من ماله الحلال لو كان له بميراث ونحوه كما يساهم الاعتبار من البعيد دخوله في ديوانهم والاكتساب بالكتابة لهم فانما لكل شيء وان كان المفروض في مورد الرواية عدم بقاء شيء له بعد التصديق لاحتمال انه تصديق بجميع ما عنده حتى ما كان فيه من حلاله ولو فرض عدم وجود مال له راسا لم يناف الامر بالاخراج هنا الوجه فانه لم يحاط بتقدير وجوده وعليه تختص الرواية بالمختلط لان اخراج ما اكتسبه من الاموال لا يكون الا بالاختلاط مع ماله والا لم يكن معنى لاخراجه ولا معنى حيث لا يكون اخرج امرا من باب الخروج لعدم تمامية المعنى عليه الان ان يكون الجميع منصوبا بنزع الخفض فيكون الكلام في قوة قوله اخرج من جميع ما اكتسبته وعلى تقدير عدم وجود كلمة من لا نقضا ولا تقديرا ويكون اخرج من باب الاخراج يحتمل ان يكون المراد باخراجه تعريضه على الرد الى صاحبه ان عرف والا فعلى مستحق الزكوة وهذا الكلام يصح مع تمييز ما عنده من الحرام وعلى تقدير وجود لفظه وظهورها في

المال التميز كما ادعى تكون الرواية اجنبية عما هو محل الكلام وهو المختلط بالحرام ولا اجماع على عدم الفرق بينهما وان اشتراكا في كون كل منهما مالا معلوم القدر مجهول المالك لاحتمال ان لا يكون المختلط واجب التصديق به كما في القطة مع اشتراكها في الجهة المذكورة فحيث عدنا الفرق بين القطة والمال المختلط من جهة اعتبار التعريف فيها حولا كاملا ووجوب التصديق به عن المالك سواء قلنا بالضماع على الملتقط مع ظهور المالك اولم نقل بخلاف المختلط امدد اعتبار التعريف فيه على تقدير القول بوجوب التصديق فيه مع الاشتراك في الجامع المذكور ثبت ان مجرد الاشتراك لا يقتضي اشتراك لتمييز واختلط في الحكم فيحتمل الفرق كما علمناه بينه وبين القطة لكن ربما يدعى ظهور الرواية في العموم لكل منهما بتوك الاستفصال ولا يخلو عن وجه لان مجرد كون مورد الرواية من لم يبق له مال بعد اخراج ما اكتسبه من الكتابة لا يصلح صارفا للعموم المجواب بعد عدم الاستفصال فيه بينهما واطلاق وجوب اخراج ما اكتسبه ولو كان هناك فرق بينهما في الحكم لم يبان وهو في مقام البيان واما ما في ذيلها من التعرض لحال ذلك الشخص بعدم بقائه شيء له بعد الاخراج فلا تعلق له بالحكم الشرعي بل هو حكاية عن علي بن حمزة عن حال صدقة واقدمه على دفع جميع ما كان عنده من الاموال التي اكتسبها بالكتابة في ديوانهم ولا فرق في ذلك بين ان يكون اخراج من باب الافعال او مجرد اما على الثاني فواضح واما على الاول فلان المراد بقرينة السؤال عن الخرج منه اخراج نفسه عن تبعة اشتغال ذمته بجميع ما اكتسبه من الاموال المحرمة وتنتظر بعض مشايخنا في العموم بالوجه المذكور لعل نأثره الى عدم استظهاره من مجرد ترك

الاستفصال بعد معلومية حال المسائل للإمام وأنه لا شيء له ورأى ما اكتسبه من ديوانهم كما يدل عليه ما في ذيل الرواية من بيان حاله بعد الإخراج وقد يدعى جريان الحكم فيها على المختلط وإن سلم ظهورها في خصوص التمييز لعدم دخل التمييز في الحكم وإنما الدخيل فيه هو العلم بمقدار المال والجهل بصاحبه وهو حاصل في صورتى التمييز والاختلاط كما أنها لو كانت ظاهرة في خصوص المختلط لاسرنا الحكم إلى التمييز من جهة تنفع الناط وتدفم بان تنفع الناط في هذه الرواية وإيساؤها مادل على وجوب التصديق مراض بتفيع الناط في مادل على صرف المقدار الواقعة من الحرام في مصرف الخمس إذا جهل بالمقدار والمالك مما نظراً إلى دلالة التعليل بقوله في بعض أخبار الخمس في الصورة الآتية بان الله رضى من الأشياء بالخمس على ما سيأتى الكلام فيه لعدم مدخاية خصوصية الجهل بالمقدار المختلط في الحكم المذكور والناط بالجهل بالمالك وهو مشترك بينهما لكن ليس من البعيد دعوى ظهور الرواية في خصوص التمييز بملاحظة ما فيها من تقسيم المالك إلى من يعرف ومن لا يعرف بقوله فمن عرفت منهم رددت إليه ماله ومن لم تعرفه تصدقت به لظهور هذه الجملة في كون المال الذى اكتسبه منهم متميزاً إذ لو كان مخلوطاً مع مال له فمع معرفة المالك لا يرد إليه إلا مقدار ماله وإن كان فيه شيء من إيمان الحلال لا ماله بل يستظهر ذلك من مادة الرد في قوله رددت لأن رد الشيء لا يكون إلا مع تميزه وإلا كان ما يعطيه دفماً لمقدار ماله لاردآله إذ لا يقع الدفع مع الاختلاط دائماً على ماله الواقعي المختلط بل يكون المدفوع غالباً مختلطاً بمال الدافع ورواية فيض بن حبيب قال كتبت إلى العبد الصالح قد وقتت عندي مائتا درهم وأربعون درهماً صاحبها ولم أعرف له ورة فربما

في اهلامي حالها وما اصنع بها فقد ضقت ذرعا فكتب اعمل بها واخرجها
صدقة فابا قلبه لا حتى تخرج ومصححة يونس بن عبد الرحمن قال سئل
ابو الحسن الرضا وانا حاضر قال له السائل جاءت فداك رفيق كان لنا
بمكة فرجع الى منزله ورجعنا الى منزلنا فلما ان صرنا في الطريق اصبنا
بعض متاعه معنا فاني شيء نصنع به قال تعملوا به حتى تعملوا الى الكوفة
قلنا لا نعرف بلدك ولا نعرفه فكيف نصنع به قال فاذا كان كذلك فبعه
وتصدق بثمنه فقال له علي من جعلت فداك قال على اهل الولاية ولا
يحتج ظهورهما خصوصا الاخيرة منهما في المال التميز لان الاصابة على
بعض المتاع لا تناسب الاختلاط وانا المناسب معه العلم بوجود متاعه
في ضمن امواله ومنها ما دل على وجوب ابقائه على حاله لكنها محمولة
على سورة رجاء الغفر بالمالك ومنها ما دل على اختصاصه بالامام مثل رواية
محمد بن قيس بن الفضل بن يسار عن ابي الحسن عن رجل صار في
يدك مال لرجل ميت لا يعرف له وارثا فكيف يصنع بالمال قال ما عرفك
لمن هو بنى نفسه ورواية داود بن يزيد قال قال رجل اني قد اصب
مالا قد خفت منه على نفسي فلو اصب صاحب دفته اليه وتخلصت
منه فقال ابو عبد الله لو صبت صاحبه كنت تدفعه اليه فقال اي والله
فقال انا والله ماله صاحب غيري قال فاستحلفه ان يدفعه الى من يأمره
فعاث قال فاذهب واقسمه في اخوانك ولك الامن مما غشتموها
ما دل على جواز تملك ما لا يعرف صاحبه الشامل لمورد الكلام حيث
انه عدد من جملة الغنائم والقوائد التي يجب فيها الخمس مثل مكتبة
ابن مهزيار الطويلة فان فيها والغنائم والقوائد يرحمك الله فهي الغنيمة
ينسبها المرء والفائدة يفيدها والجائزة من الانسان للانسان التي لها خطر

والميراث الذي لا يحتسب من غير اب ولا ابن ومثل عدو يضطلم فيؤخذ ماله ومثل مال يوجد ولا يعرف صاحبه ومقتضاها جواز تملكه وجوب الحس ور بما يحمل على النقطة لان الانقضاء نوع من الاكتساب وعلى اي حال فهي دالة على وجوب الحس فيه حيث عد من جملة الغنائم والقوائد ويستفاد ذلك من رواية عمار بن مروات وفيها والمال المحتل بالحرام اذا لم يعرف صاحبه والكنوز الحس وهو شامل لما اذا كان المقدار معلوما لان الظاهر منها ان للناس في اخراج الحس مجرد الجهل بالملك حيث جبل ذلك شرطا في تملك الحس كما هو قضية اذا التزطية هذه عدة من اخبار الباب لكن المشهور وجوب التصديق بمقدار الحرام على الفقراء سواء كان اقل من الحس او اكثر منه او مساويا بل ربما يظهر من بعض عدم الخلاف فيه واستدلوا له بالروايات المتقدمة الهائلة على وجوب التصديق به وربما يؤيد ذلك بالاخبار الكثيرة الواردة في التصديق بالنقطة وما هو بمنزلتها مثل رواية حفص بن غياث قال سئلت ابا عبد الله من رجل من المسلمين اودعه بعض الفصوص دراهما او ثوبا والاس مسلم هل يرد عليه قال لا يرد فان امكنه ان يرد على اصحابه فمل والا كان في يده بمنزلة النقطة فيبرفها حولا فان اصاب صاحبها ردها عليه والا تصديق بها فان جاء صاحبها بعد ذلك خيره بين الاجر والترم فان قال الاجر فله الاجر وان اختار الترم غرم له وكانت الاجر له وبهذه الاخبار الواردة في تراب الصباغة والتصديق بشئ مثل خبر علي بن ميمون الصائغ المروي عن الكافي قال سئلت ابا عبد الله عما يكنس من التراب قابجه فما صنع به قال تصدق به لملكه واما لاهله وروايه علي الصائغ قال سئله عن تراب الصوافين وانا نبيمه قال اما نستطيع

ان نستعمله من صاحبه قال قلت لا ان اخبرته اتهمني قال بعه قلت باي
شيء قاله بظام قلت فاي شيء اصنع به قال تصدق به املك وامالاه
حيث جبل عدم الاستطاعة على الاستعمال من صاحبه سبب الوجوب
التصدق به فبدل على ان عدم الاستطاعة على اصال المال الى صاحبه
ولو من جهة الوقوع في محذور التهمة سبب لو وجوب التصديق به وغير
ذلك من الاخبار التي هي ظاهرة او مشرة بان الحكم عند تمذر اصال
المال الى صاحبه هو وجوب التصديق لكن قد عرفت ان الاخبار
المذكورة غير شاملة لحل البحث وهو الخلط بالحرام لظهوره في خصوص
التميز ودعوى عدم مدخلة التميز في الحكم المذكور خالية عن المستند
اذ لا دليل من الخارج على مساواتهما في الحكم ومع عدمه يحتمل مخالفته
له في الحكم فلا تكون الاخبار المقدمة ادلة على وجوب التصديق بمقدار
الحرام في الخلط ومن هنا استشكل في الحدائق الحاق الخلط بالتميز
بمدان استظهر ورود الاخبار في مواده قائلا ان الحاقه به قياس مع الفارق
لان الاختلاط يوجب الشركة في المال وهي سارية في جميع اجزائه فكل
درهم مشترك بينه وبين المالك المجهول كما ان كل جزء منه كذلك ومجرد
اخراج المقدار المعلوم كونه للمالك المجهول مع ان الشركة شاملة في اجزاء
الخروج كشيوعها في اجزاء الباقي لا يؤثر في استحقاق المالك المجهول له حتى
يتصدق به عنه بل الشركة محفظة بمد الاجراج كما كانت قبله ودعوى
ان للشريكين السلطة على القسمة واراثة الاشتراك بتميز حصة كل
منهما عن حصة الآخر فاخراج المقدار المعلوم راجع الى القسمة وتعيين
حصة المالك المجهول مدفوعة بان القسمة وزول الاشتراك بها انما تصح
اذا حصل التراضي بين الطرفين على ما يستحقه احدهما في مال شريكه

بما يستحقه الآخر في حصته كما صرح به الاصحاب وخرجيه حيث
الى الصالح بل هو صالح موجب لنقل حصة كل منهما الى الآخر وهذا
غير ممكن في ما نحن فيه اذ لا طريق الى احراز الرضا من المالك المجهول الذي
هو الشريك في الخلط فافراز المقدار المعلوم لا يوجب تعيين حصته حتى يتصدق
به منه بخلاف التمييز فان استحقاق المالك المجهول معلوم فلا مانع من التصديق به
منه فقياس الخلط بالتمييز مع التفارق لكن يتوجه عليه ان حصة القسمة
لا تتوقف على حضور الشريك الآخر ليرضى به بل حيث كان ابقاء المال
على حاله وعدم جواز تصرفه فيه بدون اذن المالك المجهول ضررا على
المالك يرفع امره الى الحاكم فيتولى القسمة ويعين المقدار المعلوم حصته فيتصدق
به منه لا ندرج به بمد التعيين في المتحيز لعدم الفرق في التمييز بين كون المال
متميزا بنفسه او تميز بالقسمة وتعيين حصة الشريك المجهول كالأوامر المزج. اهـ بحال
صحي او مجنون او غائب والوجه في ذلك ان وجوب التصديق بمقدار الحرام
في المال الخلط كما يقول به المشهور نظرا الى عموم الاخبار المتقدمة او
وجوب الحس كما يراه المستشكل نظرا الى عدم شموله له ودخوله في عموم
النصوص الدالة على وجوب الحس في المال الخلط بالحرام انما هو في
في مرحلة اليأس عن الظفر بالمالك والافهم الرجاء لا يجوز بالتصدق به
عن المالك او اخراج الحس وتملك البقية بل يجب حفظه والفحص عن
صاحبه ولا شك ان ابقائه على هذا الحال ولو من جهة رجاء الظفر
بالمالك مانع من سلطته على التصرف في ماله وانجباؤه عنه ضرر منق
في الشريعة فيرفع امره الى الحاكم ويطلبه بالتقسيم وتعيين حق المالك
المجهول ان كان والا فمدول المؤمنين حسبة والا فيتولاه بنفسه فانما تعيين
فحص عن صاحبه فان وجدته فهو والا تصديق به لان مال متميز لا يعرف

له صاحب ومقتضى الاخبار المتقدمة وجوب التصديق به فان اراد من توقف صحة
التقسيم على رضائه كل من الشريكين ضامهما بشخصهما منعنا اعتبار ذلك وان
اراد ما يعم رضاه من يقوم مقام الشريك فالمفروض حصوله فظهر ان الحاق الخلط
بالتميز انتهى هو مورد اخبار الصدقة لقطع النظر عن عدم الدليل على
لحقه به حكما لا محذور فيه من الجهة المذكورة والقول بوجوب الخمس
فيه نقص من مقدار الحرام او زاد عليه كذا ان يكون مخالفا للاجماع وان
كانت يوحى به عبارة جماعة حيث اطلقوا القول بوجوب الخمس في المال
الخلط بالحرام لكنها منزلة على صورة الجهل بالمقدار والمالك كما هو
مفروض الصورة الالية ثم ان بعض مشايخنا ساعد على ظهور الاخبار
المذكورة في التميز واستترب وجوب صرف المقدار المعلوم مطابقا في
مصرف الخمس من غير ان يكون الخمس متلفا بذلك المال فيدفع ذلك
المقدار خسا ولا خمس فيه وهو جامع بين شيء من القول بالصدقة وهو
وجوب دفع المقدار المعلوم من الحرام قل من الخمس او كثر وشيء من
القول بوجوب الخمس فيه وهو الاختصاص بيني هاشم واستدل على
ذلك بالتعليل الوارد في بعض الاخبار الالية المستدل بها على وجوب
الخمس في مجهول المقدار والمالك وهو قوله ان الله رضى من الانبياء
بالخمس حيث استظهر من ذلك ان الجهل بالمقدار انتهى هو جزء لموردها
لا دخل له في وجوب الصرف على نبي هاشم وانما له مدخل في الاكتفاء
بالخمس حيث ان المقدار الواقع من الحرام الخلط بالحلال لما كان امره
موكولا الى الشارع وله سلطان الجمل والتصرف بماي نحو يريد حدد
المقدار المجهول بالخمس لانه كان الجهل به سببا عنده لرضاه به واما صرفه
على نبي هاشم فليس سببا عن الجهل بالمقدار لانه في مع العلم به وذلك

لان الرضى بشئ من المال انما يقال في مورد يكون امر المال موكولا الى
 من رضى به والا فلا اثر لرضائه وعدمه حتى يقال انه رضى به ففاد قوله
 ان الله رضى من الاشياء بالخمس في المال المختلط بالحرام ان المال المختلط
 الموكول امره الى الشارع معروف في نفي هاشم من غير فرق بين الجهل
 بمقدار الحرام والملم به الا ان الله رضى من الاموال التي هي تحت سلطانه
 بالخمس منها اذا جهل مقدار الحرام منها لان الجهل عنده سبب لرضاه
 به بلغ مقدار الحرام ما بلغ فاختصاص التمثيل بصورة الجهل بالمقدار من
 هذه الجهة لامن جهة صرف في مصرف الخمس وايسد ما ذكره بما
 تقدم من اختصاص اخبار الصدقة بالمال التميز واسراء الحكم بقتبح
 المناط معارض بمثله في اخبار الخمس هذا مضافا الى ان ما دل على
 وجوب التصديق به معارض بما دل على اختصاصه بالامام فاذا لم يكن
 سالما عن المعارض في مورد وهو التميز فكيف يتمدى منه الى المختلط
 اذ التعدي فرع ثبوت الحكم وخلوه عن المعارض وفيه ان ذلك مجرد
 استشعار لا ينفع في صيرورة الرواية دليلا واضحا على وجوب دفع مقدار
 الحرام اي ما بلغ كان خسا لا صدقة مع ان المنع عن اختصاص التمثيل
 بصورة الجهل بالمقدار مجالا واسعا اذ ليس في الخبر المشتمل على هذا
 التمثيل ما يدل على اختصاص وجوب الخمس بالصورة المذكورة بل
 الظاهر منه ومن غيره ان المال المختلط بالحرام مما يجب فيه الخمس
 مطلقا والتليل انما جي به لتقريب اذ منها رواية عمار بن مروان قال
 سمعت ابا عبد الله يقول في ما يخرج من المعادن والبحر والنبهة والحلال
 المختلط بالحرام انما لم يعرف صاحبه والكنوز الخمس فان الظاهر منها ان
 المال المختلط بالحرام كساير النواوين الاخر المدودة فيها مما يجب فيه

الخمس من غير فرق بين الجهل بالمقدار والمعرفة به لان المناط هو
 الاختلاط مع عدم معرفة المالك كما ان المناط في غيره كوز المال مخرجا
 من المقدن او البحر وغير ذلك ومنها رواية الحسين بن زياد عن ابي عبد الله
 قال ان رجلا اتى امير المؤمنين فقال يا امير المؤمنين انى اصبحت مالا لا اعرف
 حلاله من حرامه فقال له اخرج الخمس من ذلك المال فان الله رضى من المال
 بالخمس واجتنب ما كان صاحبه يمل فان الظاهر من قوله في السؤال اصبحت
 مالا لا اعرف حلاله من حرامه عدم التمييز بين الحلال والحرام فيرجع الى
 الاختلاط وعدم التشخيص بينهما وهذا كما يكون مع الجهل بالحرام عينا
 وقدرا يكون من العلم به قدرا كما لو علم اجمالا ان مقدار الحرام اكثر من
 الخمس او اقل منه وانما جهز مراتب القلة والكثرة او علم تفصيلا انه
 خصوص الثلث او الربع مثلا نعم لا يشمل صورة ما لو علم الحرام عينا
 لانه منافي لعدم التمييز بين الحلال والحرام بل يمكن دعوى
 اشماره فرض العلم بمقدار الحرام والجهل به عينا لان الحلال
 والحرام عنوانان للمعين ومع الجهل بالمقدار يكون المجهول
 المقدار منهما لا فهمهما فاستناد الجهل الى الحلال والحرام يشعر بان السؤال
 عنه هو العلم بمقدار الحرام والجهل بعينه تفصيلا ولو سلم عدم اشماره
 بذلك فلا ظهور له في خصوص الجهل بمقدار الحرام تفصيلا نعم يمكن
 ان يقال ان اطلاق قوله لا يعرف حلاله من حرامه هو الجهل بالمقدار
 تفصيلا اذ لو كان المجهول خصوص المرتبة المينة من المقدار مع العلم
 بكونه اقل من الخمس او اكثر لا تضي نقيض ذلك تلك المرتبة المجهولة
 فاطلاق عدم المعرفة قاض بالجهل بالحرام عينا وقدرا نكن لا ينفع في
 نقيض سائر الاخبار اذ لا ينافيها حتى يتبد اطلاقها به لاز قاية حافية نضبه

الاطلاق كون المسؤل عنه خصوص ما جهل بمقداره تفصيلا وانجواب
 انما وقع عما سئل عنه وهذا لا ينافي جريان الحكم مع العلم بالمقدار تفصيلا
 بمقتضى اطلاق سائر الاخبار ومنها رواية السكوني عن ابي عبد الله قال
 اتى رجل امير المؤمنين فقال انى اكتسبت مالا انعمت في طلبه
 حلالا وحراما وقد اردت التوبة ولا ادري الحلال من الحرام وقد اختلط
 علي فقال عليه السلام تصدق بخمس مالك فان الله رضى من الاشياء بالخمس
 وسائر المال لك حلال ومنها ما من الصدوق في انقبه جاء رجل الى
 امير المؤمنين فقال يا امير المؤمنين اصبت مالا انعمت فيه افلي توبه قال
 انتى بخمسه فانه بخمسه فقال هو لك ان الرجل اذا تاب تاب ماله معه
 ولا يخفى عدم ظهورهما في خصوص الجهل بالمقدار بل الظاهر
 من رواية السكوني ان المناط مجرد الاختلاط ودهوى عدم شمول هذه
 الاخبار للمقام من جهة التميل في رواية السكوني بقوله ان الله رضى
 من الاشياء بالخمس نظر الى انه لا معنى للرضا به مع فرض زيادته على
 المقدار المعلوم من الحرام لان الرضى بالشيء انما يكون في مرتبة النزول
 والانعاض عن وجود مقتضى الزيادة على ما يقع الرضا به واما مع عدم
 وجود مقتضيه بل عدم مقتضى لنفس ما يحدد به الرضى به فلا معنى
 للرضا فمثل هذا الكلام انما يصح لو فرض كون المقدار من الحرام
 دائما اكثر من الخمس وليس الامر في الخارج كذلك فربما يكون المعلوم
 مقداره اكثر من الخمس وربما يكون اقل وربما كان مساويا مع ان هذه
 القضية في مقام اظهار النية بالتخفيف ولا منة مع فرض زيادة الخمس
 على المقدار المعلوم فمدفوعة بان هذا الاشكال لو تم فالعلم والمخصص
 لها بصورة الجهل بالمقدار والمالك مما سواه فيه اذ العلم بالمقدار لا يدخل له

في جهة الاشكال بل المناط نقصان المقدار الواقعي من المقدار الشرعي
 لكن الاشكال مدفوع بان المراد من الرضا في الاشياء بالحس ليس
 الرضا به في خصوص المال المختلط بالحرام الذي سئل عنه من حكمه
 واجاب عنه الامام بوجود التصديق بخدمة لانه يشبه حيث قد قيل
 الحكم بنفسه لان مرجعه ليس الا حكم الشارع بوجود اخراج
 الحس من هذا المال وهذا بينه مفاد قوله تصديق بحس ما كان بل
 الفرض ادراج هذه الصغرى الشخصية المشتملة فيها تحت عموم كبرى
 رضائه بالحس من جميع الاموال بعد امكان تشريع اكثر منه ولكن
 لم يشرع منه ورأفة فهو في الحقيقة استدلال لسائل في مقام تقريب
 الحكم الى ذهنه واظهار ان ما سئل عن حكمه من المال المختلط بالحرام
 من صنف الاموال التي رضى الله في كلها بالحس وهذا لا ينافي كون
 الحس في الصغرى اكثر من مقدار الحرام ولم به اولم يعلم فالنقطة
 بالتخفيف انما تلاحظ بالنسبة الى نوع المال مع كونه سلطانا مطاعا في
 تشريعه وتقديره مالا بد من اخراجه لا بالاضافة الى الموضوعات الشخصية
 التي لا تنضبط في سخط واحد لا خلافا بحسب الزيادة والنقصان والمساوات
 مع الحس ويؤيد ما ذكرنا التمثيل في المنقول عن المفيد في الزيادات
 انه ارسل من الصادق في رجل اكتسب من حلال وحرام ثم اراد التوبة ولم يتميز
 له الحلال بينه عن الحرام قال يخرج منه الحس وقد طاب ان الله طهر الاموال
 بالحس لكونه ناظرا بظهوره الى الحس الذي شرع من قبله اذ ان المطلق
 والمالك بالاستحقاق في الاموال يدعوى ان الاشياء كناية عن الاموال
 التي بعضها حلال وبعضها حرام وقد اختلط بعضها ببعض لان المال
 المختلط بالحرام عنوان لجميع الاموال المجمعة من الحلال والحرام فكل

من تلك الاموال الذي هو بمنزلة الجزء للمجموع المنون بهذا الضوابط
شيء ومجموع الاموال اشياء فالمراد بقوله ان الله رضى من الاشياء بالتحس
انه رضى من هذه الاموال المختلط بعضها ببعض ويشهد بذلك ما في
رواية بن زياد المتقدمة من قوله اخرج التحس من ذلك فان الله رضى
من المال بالتحس اذ الظاهر من الالف واللام في قوله من المال للمعنى
مدفوعة بان الموضوع المحكوم بوجوب اخراج التحس منه هو المال المتصف
بكونه وبعضه حلالا وبعضه حراما ويشهد بذلك ما في السؤال بقوله
اكتسبت مالا انعمت في مطالبه حلالا وحراما وقد اردت التوبة ولا
ادري الحلال منه والحرام حيث جبل المكتسب امراً واحداً ويفصح
عنه ارجاع الضمير في قوله الحلال منه ولا شك ان المال الخاص المنون
ب عنوان الاختلاط شيء واحد والاشياء انما هي كناية عن الاموال الكلية
المعنونة بتأويلها واما قوله من المال في رواية حسن بن زياد فالظاهر
ان المراد به جنس المال لا المال المعهود ذكره ويشهد بذلك انه لو كان
المراد خصوص ذلك المال لم يناسب تكرار لفظ المال بعد قوله اخرج
التحس من ذلك المال بل كان المناسب ان الله رضى منه بالتحس فاعادة
لفظ المال شاهد قوي على ان المراد به الجنس اي ان الله رضى من جنس
المال بالتحس ولو سلم ظهوره في العهد الذي ذكرى فهو بيان لا طباق
الكلية الملوثة وهي رضائه تعالى بالتحس في كلية الاموال على المورد
فغاده ان الله رضى من ذلك بالتحس من جهة رضائه في كلية الاموال
فخلص ان ليس في تلك الاخبار ما يوجب اختصاصها بصورة المجهل
بالقدار بل مقتضى ترك الاستفصال فيها هو السوم المهم الا ان يدعى
انصرافها الى الصورة المذكورة لاهتم انصرافها الى الصورة المبحوث عنها

كما قيل فان ذلك لا يضر بظهورها في العموم وحيث قلنا بان مورد
 اخبار الصدقة هو خصوص المال التميز دون المختلط كان حكم المختلط
 مع العلم بمقدار الحرام على طبق القاعدة وقد عرفت ان مقتضاها جأته
 على حاله لعدم جواز دفع مال احد الى غيره بدون اذنه او يرجع في
 تقسيه لو كان اجأته ضررا على مالك البقية الى ولي الشريك لحصول
 الشركة بالاختلاط وبمد القسمة يدخل في المال التميز في دفعه هو
 او الحاكم صدقة عن المالك ومع رعاية الاحتياط يصرف في مصرف الخمس
 بناء على عدم حرمة مثل هذه الصدقة على بنى هاشم وان قلنا بحرمة
 مطلق الصدقة الواجبة عليهم اذ ليس كلما يكون صدقة محرما عليهم والا
 فالخمس في الحقيقة صدقة ايضا لانها عبارة عما يعطى لمستحقه تريا
 اليه تعالى والخمس كذلك وان كانت الصدقة تطلق غالبا في العرف
 ولسان التشريعة على خصوص العطية التي تدفع الى غير ائسادة بقصر
 التقرب وحيث ان هذه صدقة مندوبة يجب على صاحب المال دفعها
 عن المالك فلا مانع من صرفها في بنى هاشم وان كان مطلقا الى يدقات
 الواجبة محرمة عليهم وان قلنا عموم الاخبار الواردة في الصدقة للمختلط
 فلا اشكال في ان حكمه حكم التميز ولا يعارضها ما دل على اختصاصه
 بالامام في هذا الفرد لان مورد المال التميز لميت الذي لا يعرف له وارث
 الداخل في الاغال كما لا يعارضها مكتبة ابن مهزيار الدالة على وجوب
 ايصال الخمس في المال الذي لا يعرف له مالك لان موردها ذلك ايضا
 نعم لو قلنا بشمول اخبار الخمس للصورة المقرضة وقع التماض بينها
 وبين اخبار الصدقة بمد فرض عمومها بمقتضى ترك الاستفصال
 للمختلط حسبما مر تقريره والنسبة بينهما عموم من وجه لان اخبار

الصدقة تدل على وجوبها في ما عرف قدره دون صاحبه مختلطاً كان أو
 متميزاً وأخبار الخمس تدل على وجوب اخراجه في المال المختلط سواء
 كان معلوم القدر أو مجهوله ومورد الاجتماع المال المختلط المعلوم قدره
 ولكن ليس من البعيد دوى اظهار بقاخبار الخمس عن اخبار الصدقة في
 الشمول لهذا الفرد فتخصص تلك الاخبار يكون الحكم هو وجوب الخمس
 في الجمله كما لو قلنا بان اخبار الصدقة لا تشمل المختلط لكن يقع المارضة
 بين تلك الاخبار وما دل على اختصاصه بالامام وقد عرفت اختصاصه بمال الميت
 الذي ليس له وارث لانه الظاهر من قوله لا يعرف له ورثة لان له وارث ولا يعرف
 واما رواية فيض بن حبيب الدالة على جواز العمل بمال الميت الذي وقع
 عنده ولا وارث له واخراج ذلك المال صدقة قبل الاقليل حتى يخرج بتمامه
 فعمولة على اخذ الامام المالك له في هذا التصرف من جهة احتياجه
 ظميره بالعمل به كذلك رعاية لاتنفاعه به وخروجه صدقة وليس المراد
 اخراجه صدقة من الميت بل يمكن دعوى ظهورها في كون المال للامام
 لان المسئول عنه انما هو حكم مثل هذا المال والامام انما امره في مقام
 الجواب بالعمل به واخراجه صدقة ومن العلوم ان الرخصة في التكسب
 بالمال ليس حكماً لمثل هذا المال شرعاً مع احتمال ان يكون الامام انما
 ملكه ذلك المال والمراد من اخراجه صدقة الاخراج من ارباحه واما
 رواية داود بن يزيد المتقدمة الدالة بظاهرها على اختصاص المال الذي لا
 يعرف صاحبه بالامام بقوله ماله صاحب غيري فعمولة على ثبوت
 الولاية له على ذلك المال او تحمل على ما يحتمل بمبدأ من كونه مال
 الامام واقفا قد اصابه السائل لكن الذي يسهل الخطب ورودها كثيرها
 مما دل على كونه الامام في المال المتميز الخارج عن مفروض البحث

واما مكتوبة ابن موزيار فالمدل بها مشكل على كل حال لدلائلها على جواز
تملكه فتعمل على بعض المبادئ الصحيحة ان لا يمكن كما قد تحمل على
ما ورد في بعض الاخبار من جواز تملك القطعة وتكون في عهدته لو ظهر
المالك لكن يشكل مع ذلك دلائلها على وجوب الخمس فالاولى رد
عليها الى اهله هذا ولكن الانصاف ظهور اخبار الصدقة في خصوص
المال المتبرع وتناول اخبار الخمس بمقتضى ترك الاستفصال بصورة العلم
بالمقدار فعلمها حال الوهم بل المتأخر تفصيلا فالقول بوجوب اخراج
الخمس في الجدة لا يخالف من قوة ولا وجه للقول بان مقدار الحرام على
تقدير زيادته على الخمس بصرف خمسة في مصرف الخمس وانزائد
بدفع صدقة لانه لا يخلو الامر من شمول اخبار الصدقة او اخبار
الخمس لمثل هذا المال او عدم شمول شيء منهما له اما على التقدير بن
الاولين فواضح الحكم بحسب ما يعمد من الدليل واما على الثاني فالمرجع
هو القاعدة وعلى جميع التقادير لا مجال لهذا التفصيل اطلاق الصورة
الرابعة ان يكون الحرام مجهول التدرج تفصيلا مع الجهل بالمالك وان كان في
قوم غير محصورين و يجب الخمس في هذه الصورة كما صرح به غير
واحد بل من انتهى نسبه الى اكثر علمائنا بل من المفاتيح نسبه الى
المشهور بل من ظاهر الفقيه او صريحها دعوى الاجماع عليه واستدل
عليه بالروايات التي تقدم الكلام فيها في الصورة السابقة ولا اشكال في
دلائلها على وجوب اخراج الخمس وانما الاشكال في ان الخمس الواجب
هو الخمس المصطلح وهو الحق الخاص المصروف في مصرف المصروف
او المعنى القوي وهو الكسر الرابع والثاني بعطيه التأمل في تلك الاخبار
وملاحظة بعضها مع بعض ان المراد هو الخمس المصطلح اذ ليس فيها ما

يتوهم دلالة على المعنى الانوي الا ما في بعضها من قوله تصدق بخمس
 مالك نظرا الى ظهور الامر بالتصدق وازافة الخمس الى المال في ارادة
 الكسر الخاص وما في سره له الصدوق من قوله اتيت بخمسة فانه به
 فقال هو لك ان الرجل اذا تاب تاب الله عليه وشئ منها لا ينقض ثبات
 المطلوب اما الامر بالتصدق فظهوره في ذلك ظهور بدوي ناش عن
 تداول اطلاق الصدقة على ما يقابل الخمس من سائر الصدقات الواجبة
 وهو لا يصلح لان يكون قرينة على صرف لفظ الخمس في الرواية عن
 معناه الشرعي الذي لا ياتي من نسبة التصديق اليه بل اضيف التصديق
 اليه في بعض الاخبار بل لا يبعد دعوى ثبوت الحقيقة الشرعية فيه
 كظواهره من الصلوة والزكاة والصوم والحج ونحوها من الالفاظ المستعملة
 في ابواب المبادات لكثرة استعماله في لسان الشارع بمثابة صار اللفظ
 منقولاً اليه وموضوعاً له بالوضع التقني ومع الالباء عن ذلك فلا مجال
 لانكار ثبوت الحقيقة التشريعية في ذلك في زمان الصادقين عليهما السلام
 ولا بردان ثبوتها فيه في زمانها لا ينفع في حمله عليه في كلام من قدمهما
 من الائمة كما في رواية ابن زياد المتقدمة عن ابي عبد الله حيث ان كلامه
 حكاية لكلام امير المؤمنين فلا وجه لحمله على المعنى الشرعي في قوله
 في هذه الرواية اخرج الخمس من ذلك المال لان كون كلامه حكاية
 لكلامه امتناع لو لم يكن المقصود الا مجرد النقل والحكاية لا يان
 الحكم كما هو المفروض في الرواية فذكره في مقام بيان الحكم دليل على ارادة
 ما هو ظاهر عند مخاطب حال الخطاب والمفروض ظهوره عنده حال
 الحكاية في ارادة خصوص المعنى الشرعي ولما اضافة الخمس الى المال
 فلا يوجب ظهوره في ارادة الكسر الخاص ولو سلم ظهوره في ذلك

فهو ظهور بدوى يرتفع بظهور لفظ الخمس في الملة وهي قوله ان الله
رضى من الاشياء بالخمس في خصوص الحق المالى لان ظهوره
في ذلك اقوى من ظهور الاضافة في ارادة المكسر الخاص
بل وظهور الامر بالتصدق في ارادته لو سلم ظهوره فيه كما
قد يدعى لان المطلق منه ينصرف الى ارادة خصوص الحق الخاص
بظهور لا يراجع ظهور الاضافة او الامر بالتصدق لو لم يقل
بشئ الحقيقة الشرعية او التشريعية فيه فضلا عما لو قلنا به كما ليس من
البيد بل يمكن دعوى القطع بذلك بالنسبة الى المتشعبة ودعوى ان
المراد بالاشياء خصوص الاموال المختلطة المسئلة من حكمها لا الاشياء
الكلية المنوطة بما فيها مما يجب فيه الخمس شرعا ففيها من التمثل
البارد والتأويل الزائد مالا يخفى لما عرفت من ان الفرض في السؤال
انما هو معرفة حكم المال المنون بهذا العنوان وهو شئ واحد وان كان
مركباً من اجزاء مختلفة بحسب الحل والحزمة ويشهد قوله انى اكتسبت
مالا انغمضت في مطالبه حلالا وحراما ولا ادري الحلال منه والحرام
بيانا لما اوجب الاشتكال في نظره والمناسب لكون المراد من الانبياء
الاموال المختلطة قوله انى اكتسبت اموالا بعضها حلال وبعضها حرام
للاغماض في مطالبها مع ان ذلك انما يتم لو كان المال المختلط عنده ملتصقا من
من اموال مختلفة بحسب الجنس كالدراهم والدنانير ونحوهما دون ما كانت
متحدة اذ لا يصدق الاشياء حيث لا يقال مثلا ادفع من هذا الاشياء
النشر او الخمس ولم يعلم كون مورد السؤال هو خصوص المختلف مع
انك قد عرفت ان ارادة هذا المعنى في الملة لا يتناوب مساق التعليل
لانه في قوة تعليل الحكم منه لانه قد حكم بانه وجوب دفع الخمس

اي الكسر الخاص من المال حسبما توهمه المتوهم فقوله بعد ذلك ان الله
رضي من هذه الاموال بالحنس اي الكسر الخاص بمنزلة ان يقول
يجب دفع هذا الكسر من المال لانه يجب دفعه اذ لم يحتمل عدم
رضائه سبحانه بدفع هذا المقدار وانه حكم اخبره الامام من عنده حتى
يطل برضائه له نعم يمكن ان يقال ان ارادة الحق الخاص من العلة
لا يستلزم ان يكون ما وجب دفعه بقوله تصدق بخمس مائة خصوص الحنس
المصرف وفي المصرف المهود حتى يكون دليلا على المدعى لاحتمال ان يكون
الامام انما تمسك بهذه الكلية في مقام بيان منشأ حكمه بوجوب دفعه
هنا الكسر وانه اجتهد من الامام في حكم الموافقة بلحاظ انه تبارك
وتعالى حيث رضي من الاشياء بالحنس اي ما هو حق خاص يتعلق بالمال
استكشف رضائه بهذا المقدار فيجب دفعه من المال المختلط وانما ان
مصرفه هو مصرف الحنس المصطلح او غيره فلا دلالة له عليه فبقي
ظهور التصديق والاضافة على حاله لكنه كما ترى بعيد عن معاق التعليل
فاية البعد وان كان معنى لطيفا في نفسه لان الظاهر كونه في مقام تطبيق
الكبرى على الصغرى الشخصية ومن هنا يظهر وجه ظهور قوله في
رواية حسين بن زياد المتقدمة ان الله رضي من المال بالحنس في ارادة
الحنس المصطلح وانما قوله هو ذلك ان الرجل اذا تاب تاب ماله معه فلا
دلالة على المطلوب لان الظاهر كونه تعليلا من الامام من قبل نفسه
وشركائه في الحنس اذ من البعيد قبوله صدقة بناء على عدم حرمة مثل
هذه الصدقة ثم رده اليه فظهر انه لا ينبغي التساؤل في ظهور رواية
السكوني وحسين بن زياد المتقدمتين في ارادة الحنس المصطلح بقرينة التعليل
كظهور قوله في رسالة المفيد يخرج منه الحنس وقد طالب ان الله طهر الاموال

بالحس في ذلك فتزعم اليد بهذه الظهورات لقوتها عن بعض
 الظهورات البدوية في بعض فقرات تلك الاخبار خصوصاً بمداخلة ما
 بظهور المروي عن الحصول في ذلك لان عدالال المختلط بالحرام مع
 مايجب فيه الحس المبروف يوجب ظهور ارادة الحس في مودده والاكان
 المراد مايم الحس المهود في ماعده وهو مضافا الى مخالفته لظهور وحدة
 السياق القاضية بوحدة الحكم في الجميع والمفروض ان الحكم في ماعده
 وجوب الحس الاصطلاحي فلو كان الواجب فيه اخراج الكسر الخاص
 وقع الاختلاف في الحكم المخالف لظهور الوحدة الحكيمة خلاف ظهور
 لفظ الحس في نفسه لانصرافه عند الاطلاق الى المعنى الشرعي وذكر
 في محكي المستند بعد ذكر اخبار الباب ما لفظه اقول اما الخمس بالمعنى
 المهود فالظاهر عدم ثبوته فيه لان الاصل ينفيه والروايات الزبورية غير
 ناهضة لاثباته اما رواية الحصول فلان الرواية على النحو المذكور انما هو
 ما نقله عنه بعض المتأخرين وقال بعض مشايخنا المحققين وذكر الصدوق
 في الحصول في باب مايجب فيه الحس رواية كالصبيحة الى ابن ابي عمير
 عن غير واحد عن الصادق عليه السلام قال الحس في خمسة اشياء على
 الكنوز والمعادن والنوص والنفيمة ونسى ابن ابي عمير الخامس وقال مصنف
 هذا الكتاب الخامس الذي نسيه مال يراه الرجل وهو يعلم ان فيه من
 الحلال والحرام ولا يعرف اصحابه فيؤديه اليهم ولا يعرف الحرام ينجسه
 فيخرج منه الحس انتهى وانا تفحصت عن الحصول فوجدت الرواية
 فيه في باب ما فيه الحس من بعض نسخه هكذا الحس في المعادن والبحر
 والكنوز ولم اجد الرواية بالطريقين المذكورين فيه مع القصص عن
 اكثر اربابه وفي بعض اخر كما نقله بعض مشايخنا ولمل نسخ الكتاب

مختلفة ومع ذلك لا يبقى فيه حجة مضافا الى عدم صراحتها في الوجوب
انتهى كلام صاحب المستند اقول قد خلط قدس سره بين متن رواية
عمار بن مروان المشتل على الفقرة المتقدمة وهي قوله والحلال المختلط
بالحرام اذا لم يعرف صاحبه وبين رواية ابن ابي عمير الذي ذكر الصدوق
في الحصول نسيانه الفقرة الخامسة واستقر بظنه كون الامر الخامس
المنسي هو المال الذي يرثه الرجل وهو يعلم ان فيه الحلال والحرام على
طبق ما نقله عنه بعض مشايخه وذلك لان الرواية على النحو المذكور وهو
اشتاله على المال المختلط بالحرام انما هي رواية عمار بن مروان وما نقله
عن بعض مشايخه انما هو ما ذكره الصدوق في رواية ابن ابي عمير ومن
اجل هذا الخلط روى متن خبر عمار بن مروان عن الحصول بسنده
الى ابن ابي عمير وجعل ما ذكره بعض مشايخه نقلا عن الصدوق في
الحصول من نسيان ابن ابي عمير للامر الخامس قادحا في الرواية بالمتن
المنقول عن عمار بن مروان ومرواه من عدم وجدان الرواية بالطريقين
المذكورين في بعض نسخ الحصول الطريق المنقول عن عمار بن مروان
والمنقول عن ابن ابي عمير حيث وجدنا رواية في تلك النسخة على حسب ما
نقله وهو قوله الخمس في المأذن والبحر والكنوز وانما وجدنا الرواية بالطريق
المتبهي الى ابن ابي عمير في نسخة اخرى طبق ما نقله بعض مشايخه من
الصدوق فقصده بما ذكره كله اثبات وهن في اثنان المنقول عن عمار
بن مروان نظرا الى ما ذكره بعض مشايخه من ذكر الصدوق نسيان ابن
عمير الامر الخامس في الرواية التي اسندها اليه وعدم وجدانه لرواية
عمار بن مروان في نسخ الحصول مع الفحص التام في اكثر ابوابه وانما
وجد رواية ابن ابي عمير في بعض نسخه ومن الواضح ان شيئا منهما

لأبصلح قادمًا لخبر ابن مروان أما ما ذكره الصدوق في خبر ابن أبي عمير من النسيان فواضح وأما عدم وجدانه له فلان عدم وجدانه في النسخ التي راجعها ليس إمامة قطعية على عدم الوجود في الخصال لقوة احتمال سقوط الرواية المذكورة في النسخ التي تنحصر فيها ومن البين زيادتها في النسخة التي راجعها صاحب الوسائل والحدائق قال في الوسائل روى عن الصادق في الخصال عن أبيه عن محمد بن يحيى عن محمد بن عيسى عن الحسن بن محبوب عن عمار بن مروان قال سمعت أبا عبد الله يقول فيما يخرج من المعادن والبحر والغنمية والحلال المختلط بالحرام إذا لم يعرف صاحبه والكنوز الخمسة وعن أحمد بن زياد عن فخص الهمداني عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن غير واحد عن أبي عبد الله قال الخمس على خمسة أشياء على الكنوز والمعادن والفوس والغنمية ونسي ابن أبي عمير الخامس انتهى وفي الحدائق روى أيضًا خبر بن مروان عن الخصال موصفا سنده بالقوة هذا والنسخ المطبوعة التي راجعناها مشتملة على نقل خبر عمار بن مروان في باب الخمسة مع إسقاط الفقرة الرابعة وهي المال المختلط بالحرام ثم بفاصلة رواية أخرى نقل رواية ابن أبي عمير المشتملة على أمور أربعة وذكر أن بن أبي عمير نسي الخامس واستغرب هو كونه مالا يرثه الرجل ولا يعرف الحلال والحرام منه على حسب ما نقله بعض مشايخ التراقي لكن نقل صاحب الوسائل والحدائق الخبر عمار بالتقدم المتضمن لتلك الفقرة حدانا إلى الفحص التام في أكثر نسخ الخصال فوجدناه في غير واحدة من النسخ الصحيحة الخطية مشتملا عليها طبق ما نقله في الوسائل والحدائق ولولا وجدنا كفي شهادتهما فيتمين سقوطها عن النسخ الحالية منها ويشهد له ذكر الصدوق هذه الرواية في باب الخمسة

ولم تكن الرواية مشتتة عليها لكان اللازم بمقتضى ضبطه الاخبار في
الابواب بحسب ما تشتمل عليه من عدد الامور ذكرها في باب الاربعة
واما ذكره لرواية اخرى في ذيل هذه الرواية لانتشمل الا على امر واحد
فهو اشكال على الصدوق لخروجها عن منهاجه الذي نسج عليه الاخبار
فليس ذكره لها قرينة على عدم وجود هذه الفقرة في متن الرواية وليس
في هذا الباب ما يشتدل على اقل من خمسة الاتك الرواية ويشهد لما
ذكرنا استقرابه كون الفقرة المنسوبة الممال للموروث الذي لا يعرف الحلال
والحرام منه اذ الظاهر ان منشأه وجود هذه الفقرة في رواية عمار والا
فلا يظن بالصدوق ان يعين الخامس باجتهاده ومن البعيد وجود مستند
اخر له غير رواية عمار الا ان يقال لو كان المنشأ وجودها فيها لم يكن وجه
لزيادة خصوصية كون الممال المختلط ميراثا لكن الظاهر ان قوله مال يرثه
الرجل من باب التمثيل فلا يذني الاشكال فيها من هذه الجهة نعم
يمكن النعم عن دلالتها على الخمس المعروف بدعوى ان المراد من
الخمس فيها هو الكسر في جميع الامور المذكورة فيها ووجوب صرفه
في ما عدى المختلط في بني هاشم مستفاد من الدليل الخارجي كاذلة
تشرع الخمس وغيرها ولولاه لم تدل الرواية على وجوب
صرفه في مصرف الخمس المهود ولعله الى ذلك ينظر ما عت المستند
بعد قدحه في خبر عمار من عدم دلالة على الوجوب ولا يلزم من ذلك المخالفة
لوحدة السياق لان المراد من الخمس في الجعم هو الكسر ودلالة الدليل
دلى وجوب الصرف في بني هاشم في ما عدى الرابعة لا يوجب اطلاق
الوحدة لكنه كما ترى خلاف الظاهر بل الظاهر من الخمس عند
الاطلاق هو المعنى المهود مع ان مخالفة الوحدة في السياق لازم

لا ترتفع بارادة الكسر في الجميع لان الوحدة قاضية بكون الامر الرابع
كسائر الامور في وجوب صرف الكسر المخرج منه في مصرف الخمس
المهود فلا ينبغي التامل في ظهور الاخبار بمد ملاحظة بعضها مع بعض
في ما ذكرنا ومن هنا ذهب المشهور اليه بل عن البيان نسبة الى ظاهر
الاصحاب وليس ذلك الا لاجل انهم فهموا من ظواهر تلك الاخبار
اختصاصه بمصرف الخمس المهود وربما يستدل عليه بالموثق من
الصادق انه سئل عن عمل السلطان يخرج فيه الرجل قال لا الا ان لا يقدر
على شئ ياكله ويشربه ولا يقدر على حيلة فان فعل فصار في يده شئ
فليبت بخمسه الى اهل البيت ولا دلالة فيه بوجه لان وجوب بيت
خمس اليهم في مفروض الرواية من جهة ان ماصار في يده من السلطان
من حيلة الفسقة لا من جهة اختلاط ما عنده بما صار في يده من عمل السلطان
كما هو واضح والله العالم باحكامه



الحمد لله والصلاة على نبيه وبعده فهذه مسائل خمس في اهم
 . بحث الخمس (المسئلة الاولى) هل الخمس مما هو فيه يتم ام لا اساسا من
 لله تعالى وسدس الرسول وسدس لذي القربى والنصف الاخر الى ثلاثة
 اسداس لليتامى والمساكين وابن السبيل من مال الرسول او اخلاصا ولا سهم
 الرسول وانما ياخذ لنفسه . اكان لله المعروف بين الاصحاب . والاول بل عن
 محكي القصة والانتصار الاجماع عليه وعن الامالى انه من دين الامامية
 عن بعض غير معروف ولله ابو حنيفة وبعض الشافعية القول بتقسيمه
 اخماسا لسلطانهم الرسول وورثا محكي استظهاره عن ابن الجند وحجة
 المشهور بعد ظاهر الاية اخبار ذات على تقسيمه ست حصص لكل
 واحد من المذكورين في الاية واحد منها وهي موثقة ابن بكير ومرفوعة
 الحسن بن علي ورواية يونس ومرسلة حماد بن عيسى المجهور ضمها
 بالشهرة ولا وجه يستند اليه للقول الاخر عندي صحيحة رضي بن
 عبدالله عن ابي عبدالله قال كان رسول الله اذا اتاه المتنم اخذ صفوه وكان
 لذلك ثم يقسم ما بقى خمسة اخماس وياخذ خمسة ثم يقسم الاربع
 مائة اخماس بين الذين قاتلوا عليه ثم يقسم الخمس الذي اخذه اخماسا
 ياخذ خمس الله لنفسه ثم يقسم الاربعة اخماس بين ذوي القربى
 واليتامى والمساكين وابنا السبيل يعطي كل واحد منهم خمسا وكذلك
 ياخذ الامام كما اخذ الرسول وروى ياذب عنه كما في المذهب بعدم دلالة

ذلك على ان تنسبه على الله عليه واله كذلك كان لاجل كونه وظيفة شرعية في تقسيم الخمس وإنما يدل على أنه إنما قل في الخمس من المنم الذي يؤتى اليه هذه القسمة بعدما كان يأخذ منه صفوه لنفسه فهو حكاية لفعل النبي فلا يدل على ان التوزيع شرعا كذلك اذ لم يل الداعي الى ذلك السعة على الباقيين وتوفير الباقي ليزداد ما يدفع الى باقي المستحقين حيث ان ما لله من السهم كان له فجاز عن حقه ووزعه على رؤس اتي ارباب الخمس فدفع الخمس من الخمس الى كل واحد منهم ليس من جهة كونه منهم بحسب استحقاقه من ذلك بل سهمه الذي يستحقه هو السدس والزائد لاجل توزيعه سهمه الذي هو السدس الى خمسة اخماس واطاف على كل واحد من الاسداس الخمسة خمسا فصار لكل واحد من المستحقين خمس من الخمس واخذ ما كان لله من الخمس بعد اضافة خمس من سدسه على سهمه تعالى لنفسه فصار ما قبضه السدس المقرر له تعالى مع الخمس من سدسه ويمكن المضابطة عن هذا الحل بمخالفته لظاهر قوله ياخذ خمس الله لنفسه لظهوره في كونه هو المقرر له من السهم لا ماقرره النبي له بحسب ما وزعه مع انه لو كان ذلك بتوزيع النبي لاقتضى رعاية التوفير للباقي اضافة تمام سدسه الى سهام باقي المستحقين اذ مرجع هذا التوزيع الى استثناء الخمس من سهمه لنفسه اذ سهم الله تعالى له ولا معنى للرعاية له بتوفير حصته كباقي المستحقين فجعله الخمس له تعالى حيث لا ياسب تمام الرعاية لانه في الجواز عن حقه راسا وقضية هذه القسمة مخرج الخمس من سهمه الذي اضافته على سهام الباقيين لنفسه لان ما كان لله بحسب اصل القسمة انما هو السدس والمفروض ان هذا الغرض لا يتمشى في جانبه تعالى الا ان يقال ان الوجه في ذلك ملاحظة ما اوت جميع السهام اذ

لولاه لكان لنفسه ما كان له تعالى من السدس وكان لكل من ذوي
القرنى واليتامى والمساكين وابناء السبيل خمس وربع من سدس الخمس
لكنه بريد لان رعاية التوفير على الباقيين اولى بالملاحظة من هذه الرعاية
على ان ظاهر قوله وكان رسول الله اذا اتاه المنعم يصنع كذا هو الدوام
وجريان المادة وهو انما يناسب كونه وظيفة شرعية له فلا وجه للمناقشة
في ظهور الصحيحة في ان هذه القسمة هي الوظيفة شرعا ولا يرفع اليد
عنه بالاية لانها كالصرح في ذلك والاية ظاهرة في مقالة المشهور
فيرفع اليد عن ظهورها وتحمل على ان ذكر الرسول بعد ذكر الله تعالى
يلحاظ ان سهمه للرسول وان كان ظاهر انلام هو التسوية والتشريك
في الاستعناق ويهون الخطب ورودها في مقام اصل التشريع وليست
كسائر ما يساق في مقام التشريع ناظرة الى الكيفيات الاخر لكن مع
ذلك لا مجال للاعتداد على الصحيحة في مقابل سائر الروايات المتضدة
بظاهر الاية المنجبر ضمف اسانيدھا بالشهرة المحققة بل قد سمعت حكاية
الاجماع عليه من الاتصار والغنية ونسبته الصدوق الى دين الامامية
فيتين حملها اما على التفة كما هو المحكى من جماعة لا شهرة مضبوئها
بين العامة او على ما اجاب به الفضل في المختلف واما استبعاد جماعة منهم
صاحب المدارك بمناقات ذلك لقوله في اخر الرواية والامام ياخذ كما ياخذ
رسول الله فما لوجه له لان الظاهر من ذلك هو اخذ الامام لصنو
المنعم والخمس كما كان ياخذہ النبي فالمراد منه استحقاق الامام لصفايا
المنعم بمدرسول الله واخذہ لما كما كان يستحقه وياخذہ لانه ياخذنا الخمس
على ان يقسمه بهذه القسمة حتى يكون قرينة على ان هذا التقسيم من
النبي كان لاجل الوظيفة فينا في الحل على ما ذكر لظاهر هذه الفقرة كما

توجهه صاحب المدارك بل مع قطع النظر عن وجود الاخبار الاخرى الله
على التسديس في القسمة ليس من البعيد دعوى ظهور الصحيحة بل
صراحتها في كونها - وقلة مجرد الحكاية عن فعل النبي لآيات - فهو
الوظيفة الالهية في القسمة ونفس الفعل لا ظهور له في انه نشأ عن كونه
طبق الوظيفة الاولى ولو سلم ظهوره في ذلك منعا عن حجية مثل هذا
الظهور اذ لا دليل على اعتباره واما الموارد التي تاخذ فيها بظهور الافعال
فهي حيث ما كانت في مقام بيان الحكم الشرعي والا فجرد ظهور الفعل
في شيء لا يقتضي البناء عليه مع عدم وروده في مقام بيان ماهو الحكم
شرحا في ذلك المورد فالانصاف ظهور الصحيحة ان لم نقل صراحتها
في ما استفاد منها في المختلف واما ما تقدم منا في المضائق عن هذا المعنى
فالما هو ذلك ببعض الوجوه الاعتبارية في رفع اليد عن مثل هذه
المرتبة من الظهور واما ما استفاد منها من استدامة النبي على ذلك فلا
يبعد ارادة هذا المعنى بل يؤكد لان لحاظ التوفير لهم الباقي لكونه
خصلة محمودة يقتضي الاستمرار عليه وتوهم انه لو كان الفرض ذلك لاقتضي
اضافة ما اخذ من صفات المضم على سهام الباقي حرصا على التوفير
عليهم مدفوع باحتمال اقتضاء المصلحة الا - نفاظ بها للصرف في - وارد
اخر تمس الحاجة فيها بصرفها فظهور الآية في كون الستة المذكورة - صارف
الخمس غير مراض بشيء هذا مع وجود الاخبار المذكورة الوافية بالدلالة
على ذلك ثم ان بعضها سبق شارحا للفراد من الآية كقوة ابن بكير عن
بعض اصحابنا عن احدهما في قوله واعلموا انما غنمتم من شيء قلنا لله
خمس وقرسول قال خمس الله للامام وخمس الرسول للامام وخمس
ذوي القربى لقرابة الرسول الامام واليتامى يتامى ال الرسول والمساكين

مساكينهم وابناء السبيل منهم فلا يخرج منهم الى غيرهم ورواية سليم بن قيس الهلالي في تفسير الآية وفيها نحن واقعة منى بندي القريبى فدلتنا على ان المراد من ذى القريبى في الآية هو الامام فيكون خمس ذى القريبى لامام واربعة عليه ايضا صر فوعة الحسن من على من بعض اصحابنا قال الخمس من خمسة اشياء الى ان قال واما الخمس فيقسم ستة اقسام سهم لله وسهم لرسول وسهم لذوي القريبى وسهم للمساكين وسهم لابناء السبيل فالذى لله فرسوله احق به والذي لرسول هو لذى القريبى والحجة في زمانه فالنصف له خاصة والنصف لبقاى المساكين وابناء السبيل من آل محمد الذين لا نحل لهم الصدقة ومرسلة حماد بن عيسى عن بعض اصحابنا عن العبد الصالح قال يقسم الخمس ستة اقسام سهم لله وسهم لرسول الله وسهم لذى القريبى وسهم لبقاى وسهم للمساكين وسهم لابناء السبيل فسهم الله وسهم رسوله لاولى الامر من بعد الرسول ورائه فله ثلثة اسهم سهمان ورائة وسهم مقسوم له من الله فله نصف الخمس كلا ونصف الخمس الباقي بين اهل بيته ولارب ان مقتضى هذه الاخبار كون المراد من ذى القريبى في الآية هو الامام لانها تجري مجرى القرينة على ارادة الخاص من الآية وان كانت هي بنفسها لا تدل عليه لان ذى القريبى يعم سائر اقارب النبي غير الامام بل يمكن ان يقال انها من هذه الجهة ايضا غير دالة مع قطع النظر عن سائر الاخبار الدالة على ان ذوى القريبى هم اقارب النبي لانها تضيق على قرابة النائم لان كون الالف واللام في القريبى موحدا عن الضمير المحذوف المضاف اليه اي لذى قرباه بنى النبي مما لا ظهور للابة فيه بل يمكن دهورها في قرابة المحاطين بقوله واعلموا انما غنتم من شئ بل هو المناسب للاعتبار

مع قطع النظر عما علم من سائر الاخبار فالاية بنفسها لا تدل على شيء
منهما وانما تدل على ان ذى القربى سهم من الخمس ثم علمنا من الاخبار
ان المراد منه ومن اليتامى والمساكين فيها قرابة النبي وابناء السبيل من الله
فصارت هذه كالتريفة على اذ الالف واللام في عناوين هذه الطوائف
بدل من الضمير الراجع الى الرسول ولولا تلك الاخبار المعينة لكون
المراد من ذى القربى هو الامام لاخذنا بمقتضى اطلاق الطيعة على كل
ذى قرابة من النبي لو لم نقل بظهوره في العموم لعل ذى قرابة منه كما هو
ظاهر غير واحد من الاخبار الصحيحة روى المتقدمة ورواية صفوان
عن ابن مسكان عن زكريا بن مالك عن ابي عبد الله انه سئل عن قوله
تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسة وللرسول يضمنه في سبيل
الله واما خمس الرسول فلا قاربه وخمس ذى القربى لقربائه واليتامى يتامى
اهل بيته فجاءت هذه الاربعة اسهم فيهم واما المساكين وابناء السبيل
فقد عرفت اننا لا ناكل الصدقة ولا نحل لنا فهي للمساكين وابناء السبيل
ورواية ابن مسلم عن الباقر في تفسير ذى القربى قال هم اهل قرابة نبي
الله قلت منهم اليتامى والمساكين قال نعم فان مقتضى هذه الرواية ورواية
صفوان وصحيفة رضى نظرا الى ان الجمع المضاف فيهما يفيد العموم هو
العمل على العموم وحيث تدفع الممارسة بين هذه الاخبار والاخبار
المتقدمة فربما يوفق بينهما بان التعبير بالجمع في هذه الاخبار بالملحوظ
ارادة جميع الائمة او بارادة اصحاب الكساء واما بلحاظ كل امام واولاده
وعيله من باب انتزاع لكن ملاحظة ظهور هذه الاخبار والاخبار
المتقدمة تقتضى بعدم الحاجة الى مثل هذه التوفيقات البعيدة لان الاخبار
المتقدمة بظواهرها قرائن على ارادة خصوص الامام في الاية فتصير بضميمة

هذه دالة على ارادة الخاص بهذا ما لم تكن دالة عليه لأنها كانت تدل على
المعوم كما ربما يقال ولما هذه الاخبار الدالة على المعوم فليست ناظرة
الى هذه الجملة وإنما هي مسوقة لتعظيم دلالة الآية من الجملة التي اشرنا
اليها وهي صدق ذي القربى على اقارب غير النبي فهي ناظرة الى اخراج
غير اقارب النبي لادخال جميع اقاربه ويشهد له ارداف اقارب النبي
بالامام في موقعة ابن بكير في قوله وخمس ذوي القربى
اقاربة الرسول الامام فذكر الامام عقيب قرابة الرسول يجري مجرى
الشرح لما هو المعنى بذوي قرابة النبي فيخرج من جميع هذه الاخبار بمد
ضم بعضها الى بعض اختصاص سهم ذي القربى بالامام ولاحق لنيره
من اقارب الرسول فيه كما هو المشهور بل عن محكي الانتصار وجمع البيان
دعوى الاجماع عليه فلا يصحى الى ما عن الاسكافي من القول بعدم ذي
القربى في الآية ثم انه يستفاد من بعض هذه الاخبار اصران اخوان
الاول ان الامام يستحق سهم الله وسهم رسوله فيكون له نصف الخمس
كما يدل عليه مرفوعة الحسن ومرسلة حماد بن عيسى المتقدمتين
وصحيفة البرزطي عن الرضا في تفسير الآية قال فما كان الله فهو لرسول الله
وما كان لرسول الله فهو للامام ومرفوعة احمد بن محمد قال والنصف له
بني نصف الخمس الامام خاصة والنصف لليتامى والمساكين وابناء السبيل
من آل محمد الذين لا يحمل لهم الصدقة ولا الزكاة عوضهم الله مكان
ذلك الخمس الثاني ان المراد من الطوائف الثلث هم اليتامى والمساكين
وابناء السبيل من آل الرسول فلا يعم غيرهم من اقسام هذه الطوائف كما
يدل عليه قوله في موقعة ابن بكير المتقدمة واليتامى يتامى آل الرسول
والمساكين مساكينهم وابناء السبيل منهم فلا يخرج عنهم الى غيرهم وقوله
في المرفوعة المتقدمة احمد بن علي والنصف لليتامى والمساكين وابناء

السييل من آل محمد القبر لا تحمل لهم الصدقة وفي منافعها مافي المرفوعة
 لاحمد بن محمد وهو المراد من قوله في مرسله حماد بن عيسى المتقدمة
 والنصف الباقي لاهل بيته خصوصا بملاحظة مافي صدرها من قوله
 وسهم بيتي وسهم للمساكين وسهم لابناء السييل ويدل عليه ايضا
 قوله في رواية صفوان واليتامى يتامى اهل بيته فجعل هذه الاربعة اسهم
 فيهم واما المساكين وابناء السييل فقد عرفت اننا لاناكل الصدقة ولا تحمل
 لنا فهي للمساكين وابناء السييل فان قوله فقد عرفت اننا لاناكل الصدقة
 ولا تحمل لنا مسوق لبيان اختصاص سهمي الطائفتين بهما من آل محمد
 ولو كان المراد الاصح منهم لم يتجه هذا وقوله فهي للمساكين وابناء السييل
 استنتاج من تلك النية بمعنى ان عدم اكل الصدقة وعدم حليتها تفي
 اختصاص سهم المساكين وابناء السييل بهما من آل محمد وقوله في رواية
 ابن مسلم قلت منهم اليتامى والمساكين وابن السبي قال نعم وبهذه
 الاخبار قيد المطلق منها ثم ان هذه القسمة لا تخص بخمس الثنائيم كما
 اشرنا اليه في صدر المسئلة بل تعم كل مافي الخمس من ايمانن والكنوز
 وارباح المكاسب والارض المشتراة والمال المختلط بالحرام وهذا هو المشهور
 بل ربما حكى الاجماع عليه وفي التذكرة نسبه الى علمائنا ويدل دلي
 ما عدى الاخيرين ظاهر الابه حيث انها طبقت في غير واحد من الاخبار
 على غير غنيمه دار الحرب نظراً الى ارادة مطلق الفائدة من الغنيمه وعن
 الرياض استفاضه الاخبار في عموم الغنيمه في الاية ومن هنا
 استدل جماعة على وجوب الخمس في غير الثنائيم بالاية وعن الحدائق نسبة عموم
 الغنيمه في الاية الى جميع الاصحاب ما عدى الشافعيهم بل ربما يقال ان الغنيمه
 بقدرها تشمل غير غنيمه الجماعة لانها مطلق الفائدة المكتسبة فتشمل

ارباح المكاسب لانطباقها عليهما بهذا الذي فضلا عن الكنوز والمادن
 والنقص وكيف كان فلا اشكال في شمول ما هو المراد من الفتيحة في الآية
 للامور المذكورة اما بنفسها او بملاحظة الاخبار ويدل على شمولها لتعير
 الفتيحة ورودها لاضاءة ما سنده عبد المطلب في الجاهلية حيث انه وجد
 كنزا فتصدق بجمعه ، فأنزل الله واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسة
 والارسلوا ولذي القرنى) نعم الآية لا تشمل مثل الارض المشتراة والمال المختلط
 بالحرام لكن بعض ما تقدم من الاخبار يقتضي هذه القسمة فيهما بعد ضم
 ما دل على الخمس فيهما لانه يتضح موضوع هذه القسمة لان قوله في
 رسالة حماد بن عيسى المتقدمة بقسم الخمس ستة اقسام ظاهر في ارادة
 جنس الخمس وهو الحق الذي فرضه الله في الاموال لا الخمس من شيء
 خاص وان كانت الامور المدودة في صدرها خالية عنهما وكذلك قوله
 في صفة الحسن بن علي واما الخمس فيقسم ستة اقسام فاذا دل الدليل
 على وجوب الخمس فيهما تحقق الموضوع الذي يقسم هذه القسمة فلا
 سبيل الى تخصيصها ببعض ما فيه الخمس من الكنوز والمادن والنقص
 والله العالم (المسئلة الثانية) المشهور شهرة عظيمة كادت ان تكون اجماعا ان
 المنتسب الى هاشم بالام يحرم عليه الخمس ويحمل له الزكاة وان تخيل
 صاحب الحدائق للاشتباه والخلط بين المقام وبين ما ذكره في باب
 الوقف من دخول ولد البنت في الموقوف عليهم لو وقف على اولاده ان القائلين
 بحلية الخمس له كثيرون ويبطل زعمه هذا ان كثيرا من اهل القول بدخول ولد
 البنت في تلك المسئلة ذهبوا في هذه المسئلة الى عدم اتعاق المنتسب من
 جانب الام والخمس وحلية المدق له خلافا ليد المرتضى فذهب الى حلية الخمس
 له حلية المدق مبررة وتحقيق المقام هو ان الاخبار الواردة في هذا

الاضمار مختلفة بحسب الموضوع الذى رتب عليه حلية الخنس وحرمة الصدقة من حيث الموم والخصوص ففي بعضها ابط الحكم على آل محمد وفي بعضها على آل بيته وفي بعض اخر على قرابته وفي كثير منها على بنى هاشم وفي بعضها على الهاشمي والمطايي فلا بد اولا من اجالة النظر في ظهور هذه الاخبار وملاحظة لها ظاهرة في تحديد ماهو الموضوع الذى يناط به الحلية والحرمة او ليس لها ظهور في ذلك بل المناوين المأخوذة فيها انما ضربت للإشارة الى من يحرم عليه الصدقة ويحل له الخنس وعلى تقدير ظهورها في التحديد يقع المارضة بينها من جهة ان التحديد بالنواوين العامة يقتضي دخول غير الهاشمي وتحديد بني هاشم والهاشمي يقتضي بحرمة الخنس وحلية الزكوة على من لم يدخل تحت هذا العنوان وان كان داخلا في النواوين الاخر العامة من نحو آل محمد واهل بيته وقرابته فلا بد من ملاحظة ان ايا منها اظهر من الاخر وعلى تقدير المكافاة في الظهور يلتمس المرجح وعلى تقدير الاجال وعدم وجود المرجح رجع الى ماهو مقتضى الاصول وعلى تقدير ظهوره اناط الحكم على عنوان بنى هاشم او الهاشمي يلاحظ صدقها على من ينسب من طرف الام خاصة او يختص بمن ينسب من جانب الاب سواء انتسب من جانب الام او لم ينسب قلناه ذلك بالاخبار التى انطت الحكم على هذين العنوانين يتوقف على طي هذه المراحل والا فلو قيل باظهرية الاخبار المشتملة على النواوين العامة الصادرة حقيقة على من ينسب الى هاشم بالام لا يمتنا التمسك بتلك الاخبار لانها بعد فرض اظهريتها تجري مجرى القرينة على ان اختصاص هذين العنوانين بالذكر من جهة كمال الاعتناء بشأنهما وشدة الاهتمام بهما وليس من اطمين حقيقة بين

يخرج من يخرج منهما ويدخل من يدخل فيها ولائى نستظهره نحن
من هذه الاخبار وهي الظاهرة فيه انها مسوقة للكشف عن مناط واحد
وتلك المناوئين كلها مشيرة الى موضوع الحلية والحرمة وكل منهما يحكى
منه بجهة منه فقد يلاحظ منه جهة الانساب الى هاشم وكونه من
بنه فيمير عنه بهاشمي او من كان من بنى هاشم وقد يلاحظ منه مجرد
جهة القرابة من الرسول فيمير عنه بقرابته الى غير ذلك من جهات التمييز
وانحاء الملاحظات وليست بصدد التحديد والكشف من حدود
للموضوع الذى ينوط به الحكم وذهاب المشهور الى عدم الاستحقاق فى
المباحث عنه ليس من جهة أنهم فهموا التحديد من هذه الاخبار لكنه
ترجع عندهم ظهور مناط الحكم على المناوئين المذكورين على ظهور
ما اشتغل عن المناوئين العامة اذ من البعيد اتفاههم على اظهورية تلك
الاخبار من هذه لان باب احرار الظهور وتمييز الاظهر باب قل ان
تنفق فيه الانظار وتتطابق الاذهان فى الاستظهار فلو فهموا منها التحديد
لوقع بينهم اختلاف شديد فتوافقهم فى الحكم مع اختلاف المدرك
يكشف عن أنهم لم يفهموا منها ذلك فاذا كانت هذه المناوئين ملحوظة
على جهة الاشارة لزم القمص عما تشير اليه واحراز انه خصوص المنتسب
الى هاشم بالاب اودهم من يتنسب اليه بالام ويكنى فى تعيين ذلك
مرسلة حماد لقوله فيها ولما من كانت امه من بنى هاشم وابوه من سائر
القريش فان الصدقة تحمل له وليس له من الخمس شيء وان الله تعالى
يقول ادرهم لا بائهم ولا يقدح فيها الاوسال بمد الانبجار بعمل المشهور
ومصير المظلم الى مضمونه مع ان المرسل على ما قيل من اصحاب اجماع
المصابة فانها صفت موضوع الحلية والحرمة فى خصوص من كان ابوه من

بنى هاشم فن كان أبوه من سائر قريش أو لم يكن منهم وإنما كانت له من بنى
 هاشم فهو كالمأى في عدم استحقاق الخمس ومن هنا يظهر بطلان ما روجه
 صاحب الحدائق من ابتداء المسئلة على كون ولد البنت ولها حقيقة وعدمه فإن
 اللطاف ليس ذلك بل لو فرض عدم صدق الولد على ولد الابن حقيقة
 فضلا عن صاغة على ولد البنت كذلك قلنا باستحقاقه للخمس ولا
 نقول باستحقاق ولد البنت له مع صدق الولد عليه حقيقة وأما استحقاقه
 لنافع المين الموقوفة فهو بملاك دخوله في عنوان الولد حقيقة لو قلنا
 يصدق عليه كذلك كما حققناه في محله مستقصى ولا ملازمة بين صدقة
 عليه حقيقة واستحقاقه للخمس في هذه المسئلة ولاجل هذا لم يقل
 باستحقاقه كثير من القائلين باستحقاقه في تلك المسئلة كما ظهر أيضا
 عدم ابتدائها على صدق عنوان بنى هاشم والهاشمي كما يستفاد من شيخنا
 في بعض تحريراته نظرا إلى أن الحكم بالحلية والحرمه إنما انبط على هذين
 العنوانين أما الإناطة على العنوان الأول فالأخبار الدالة عليها كثيرة وأما
 الثاني فلقوله في وثقه زواره يابن فضال لو كان المدل ما احتاج هاشمي
 ولا مطلي إلى صدقة لأن الله جعل في كتابه لهم ما فيه سمتهم ثم قال إن
 الرجل إذا لم يجد شيئا حلت له الميعة والصدقة لا تحل لأحد منهم إلا أن
 لا يجد شيئا ويكون ممن تحمل له الميعة الخبر بقراب أن عنوان بنى هاشم
 وهاشمي كنون بنى نعيم وشبهه والمنصرف منه من ينتسب إلى هاشم
 بالآب ولما الهاشمي فلا يصدق حقيقة على من ينتسب إلى هاشم بالأم
 وذلك لأن جمل المداد على صدق هذين العنوانين يبتني على تسدي
 أخبارهما لتعديد وممه فظهرت من أخبار غيرهما غير معلوم فربما يدعى
 كونها أظهر من هذه ويجعل المدار على المتناوين الماخوذة فيها فوفق فيها

وبين هذه الاخبار بارادة من يتسبب الى هاشم ولو من جانب الام
 مجازا ولا وجه معه لدعوى الانصراف لوجود القرينة الظاهرة في خلاف
 ما يقتضيه منصرف عنوان بنى هاشم او تجعل قرينه على ان الاخبار
 المشتبهة عليها ليست متصدية لتحديد وانما هي في مقام التمرض لذكر
 طائفة ممن يحل له الخمس ممن يندرج تحت العنوان العام المأخوذ في غيرها
 من الاخبار او تجري مجرى القرينة على ان خصوصية الانساب الى هاشم
 ملغاة في مرحلة الحفاظ وانما الملحوظ فيه مجرد جهة القرابة وذكر عنوان
 الانساب الى هاشم من جهة كونه محققا لقرابه لا من جهة لحاظه
 مناطا على استقلاله ومع تجرد الحفاظ عن هذه الخصوصية يكون صدق
 الهاشمي على من يتسبب بالام بالحفاظ جهة القرابة حقيقة وان كان بهذا
 العنوان من حيث نفسه مجازا فيرجع هذا المعنى الى ما يريد من سائر
 الاخبار ويكون كلها في مقام التحديد فمجرد عدم دخوله في منصرف
 بنى هاشم وحقيقة الهاشمي لا يقتضي الحكم بخروجه مالم يفرغ عن كونها
 مناطين مع امكان ان يقال ان موثقة زرارة اجنبية عن المقام لانها
 ناظرة الى معنى اخر وهو اظهار التفجع على ما جرى على المطالبين
 والهاشميين وما هم عليه من الحالة المحزنة لاجل عدم ايصال الناس اليهم
 ما جعل الله لهم في كتابه مما فيه سعتهم وبيان انه لو كان الناس على
 العدل والعمل بما قرره الله في كتابه من حقوق بعض على بعض لما بلغ
 اسر الهاشمي والمطالبي الى اخذ الصدقة مع انها بالنسبة اليه كالتيبة بالنسبة الى
 غيره من الناس فلان حمل عليه الصدقة لاجب تحمل الميتة على غيره لاني مقام بيان
 ماهو الموضوع للحكم بحمل الخمس وحرمة الصدقة حتى يمنع من صدق
 الهاشمي حقيقة على من يتسبب الى هاشم بالام فقط غيثر من ذم

أن الاعتماد ليس الا على الرسالة المقدمة واما قوله فيها ان الله تعالى يقول
ادعهم لآياتهم فليس ناظرا الى ان الوجه في عدم استحقاقه عدم الانتساب
من جانب الاب على معنى عدم صدق كونه من بني هاشم حتى لو
فرض صدقه عليه حقيقة لاستحق ذلك لكنه لا يصدق بل في مقام
التقريب الحكم المتقدم بان الرجل انما يدعى من جانب ابيه فمن كان
ابوه من سائر قريش انما يدعى قرشيا لا هاشميا وان كانت امه من بني
هاشم ولعل نظر السيد في الذهاب الى استحقاقه عدم صحة الاعتماد
على الرسالة حسب مذاقه من عدم الاعتماد على اخبار الاحاد وصدق
سائر المناوين الماخوذة في سائر الروايات نظراً الى صدق الهاشمي عليه
وعدم انصراف بني هاشم عنه او كون الاخبار المشتملة على المناوين
العامه اظهر مما اشتمل عليهما (المسئلة الثالثة) هل يجب صرف النصف
الاخر من الخمس في الطوائف الثلث على نحو البسط والتوزيع عليهما
او يجوز صرف تمام النصف في صنف واحد منها لانها بمنزلة صنف واحد بناء
على اعتبار الفقر في التيم وابن السبيل على ما ياتي فصرف النصف
الاخر الفقراء من ذوي القرابة وجهان بل قولان نسب الثاني منهما الى المشهور
والاول الى الشيخ في المبسوط والحلي في السرائر وحكى عن التقيع
والخيرة وصريح ابي الصلاح ولعل المنشاء لهذا الاختلاف اقتضاء
ظهور الآية والاخبار الدالة على تقسيم الخمس اسداساً واخماساً وجوب
التقسيم على الجميع واقتضاء جملة من الاخبار عدم وجوبه وان مصرف
النصف انما هو الفقراء من الهاشميين فيجوز ان يختص ببعض الطوائف
منهم كما في الزكوة مثل قوله في رسالة حماد المقدمة انه تعالى جنل
لفقراء قرابة النبي نصف الخمس فاغنام به عن صدقات الناس ورواية

ابن طاووس الواردة في وصية رسول الله (ص) انه عدد من القرائض
 اخر ارج الخمس من كل ما يملكه احد من الناس حتى يدفعه الى ولي المؤمنين
 واميرهم ومن بعده من الائمة من ولده فمن عجز ولم يقدر الا على اليسير
 من المال فليدفع ذلك الى الضعفاء من اهل بيتي وما دل على ان الخمس
 عوض من الزكوة عوضه الله بنى هاتم كقوله في مرفوعة احمد ابن
 محمد المتقدمة والنصف لليتامى والمساكين وابناء السبيل من آل محمد
 (ص) الذين لا تحمل لهم الصدقة ولا الزكوة عوضهم الله مكان ذلك
 الخمس ولا يذهب عليك لو سلم ظهور الآية في التملك كما هو مبني
 الاستدلال على وجوب التوزيع لم ينفع في اثبات ما هو المطلوب منها
 اذ غاية مفادها حينئذ ان نصف الخمس لهؤلاء الطوائف واما ان كل
 واحد منها لوحظ مستقلا وعلى حده اولو حظ جملة بعنوان كونهم من
 فقراء قرابة النبي فلا يثبت بظهورها في الملكية اذ المناط لحاظ كل صف
 باستقلاله كما ان المناط في عدم وجوب التوزيع والبسط على الجميع
 لحاظها جملة وبمعن واحد وهو كونهم من فقراء قرابة الرسول والضعفاء
 من اهل بيته كما لو لم يكن في الآية الا عنوان الفقراء او اقصر على ذكر
 المساكين الشامل لليتيم وابن السبيل واريد وجوب الصرف فيهم بلحاظ
 جهة المسكنة ومن هنا ظهر ان الملاك في وجوب التوزيع وعنده
 بحسب دلالة الآية ليس شيئا من ظهور اللام في الملكية او الاختصاص فلا
 ظهورها في الملكية يحمدي في اثبات وجوبه ولا ظهورها في الاختصاص نافع
 بجرده في عدم ثبوت الوجوب بل الملاك شيء اخر وهو طور لحاظ تلك الطوائف
 بعنوان الجملة والاستقلال فان كان الثاني ثبت التوزيع وان لم تكن اللام ظاهرة
 في الملكية بل في الاختصاص وان كان الاول لم يجب ذلك وان كانت

اللام ظاهرة بل صريحة في التملك لان الملكية اثباتية الجملة ومرجعها الى وجوب الصرف فيهم في قبالة صرفه في غيرهم لامتلاكية النصف لكل نصف فلا بد من النظر في ظهور الآية من هذه الجهة وظهورها في كون النصف الاول ملك لله ولرسوله ولذي القربى فيمتنعى وحدة السياق تكون ظاهرة في الملكية لطوائف الثلث الاخر غير نافع في الدلالة على هذه الجهة لاحتمال ان يكون القصد الى اثبات بقية الخمس لهذه الجهة ويكون ذكر المصنف بيانا لطوائف المصرف لا لكون كل نصف مالكا بالاستقلال لسهم من الخمس وان كانت الملكية ثالثة للجملة على حسب ظهور المظن على مدخول اللام المفيدة لها لو سلم ذلك فيكون الكلام على حذف لام واحدة مدخولها لفظ التامى بخلاف ما لو قصد الاستقلال فان المحذوف حينئذ ثلاث لامات والكلام في قوة انه التامى وللمساكين ولا بن السبيل على ان يكون كل لام كاشفا عن ملكية سدس لمدخوله او اختصاصه به على الوجهين في ظهور اللام فيه الملكية او الاختصاص فظهر مما ذكرنا انه لا ينفع البحث من ظهور اللام في احدهما في ما هو المهم وليس من البعيد دعوى ظهور الآية في القصد الى كل نصف بما هو لا من حيث انحراطه في جملة المجموع وبؤيده تفسيرها في بعض الاخبار السادسة للخمس حيث انه لو كان المراد منها ذلك لم يكن وجه التسديد بل المناسب حينئذ تربيع السهام وعلى كل حال يارض بالحل على عدم وجوب التوزيع والبسط من الاخبار المتقدمة ما دل على تسديد الخمس من الاخبار بل على تخميسه كصحيحة روى بن عبد الله اذ الخمس حينئذ يتم نصفين نصف لهذه الطوائف جملة ونصف يتسم ثلثة اسهم لله ولرسوله ولذي القربى والذي يؤول في

النظر هو ما ذهب اليه الشيخ في البسوط على ما حكى عنه وإن كانت
 خلاف المشهور بين المتأخرين اعتماداً على هذه الاخبار واما الاخبار المستدل بها
 على عدم وجوب التوزيع فاجنبية عن هذه المرحلة اما رسالة حماد
 فلانها في مقام ان الله من على قرابة النبي ان اغناهم عن صدقات الناس
 التي هي اوساخ مافي ايديهم يجعل نصف الخمس لهم فلا ينافي كون
 هذا النصف مقسوماً بينهم على حسب طوائفهم بالتثليث ومن هنا ظهر الوجه
 في عدم دلالة ما دل على كون الخمس لقرابة موزع عن الزكوة فانها في مقام
 اصل التوزيع وهذا لا يقتضي ان يكون الخمس كالزكوة في جواز اعطاء الجريح
 لصنف واحد من الفقراء فاذا دل الدليل على اختلافهما في نوع الجمل
 لم يناف البديلة وان كانت البديلة التامة تقتضي الاتحاد في كيفية الجمل
 فجرد الموضوع لا يقتضي مشاركة الخمس مع الزكوة في هذه الجهة وبما
 ذكرنا يظهر الحال في كل ما دل على ثبوت استحقاق النصف لدى القرابة
 بمنزلة الاجمال فانه ناظر الى انه شيء خصه الله بقرابة رسوله ولاحق
 لغيرهم فيه وليس في مقام بيان كيفية الاستحقاق للنصف الاخر ودعوى
 انه اذا اعتبرنا الفقر في اليتيم كما هو مبنى الكلام فلا ينافي وجه لاستقلال
 كل منهما بكونه مصراً لان الصرف في اليتيم حيث صرف في الفقير
 فالمصرف هو الفقير من قرابة النبي مدفوعة بان اعتبار فقره لا ينافي
 اعتبار خصوصية اليتيم وجعل اليتيم مستحقاً مستقلاً غاية الامر ان
 الشارع اعتبر صفة خاصة زائدة شرطاً في استحقاقه كما لو جعل صفة
 اخرى كالإيمان او المملّة شرطاً فيه فجرد اعتبار هذه الصفة لا يوجب
 ان يكون مصراً من هذه المصارف ويكون ما ثبت له هذا القسط
 من القسمة هو جامع الفقير والا لازم الاتزام؛ بل لو كان المتبقي من غيرها

غير التفر كمالوا تبرت المدالة فرضاني هذه الطوائف الثالث غاية ما هناك
 ان الشارع في استحقاقهم لسهامهم اعتبر شرطا لكن عند تحقق الشرط
 لا يكون المستحق الاغوان اليتيم اولين السبيل لاغوان الفقير حتى
 لا يكون كل منهما مصرفا مستقلا واما عدم الظفر على ابن السبيل غالبا
 بالنسبة الى اغلب المكافين بالحس فهو استبعاد محض لا يصلح لكونه
 وجها يرفع به اليد من ظهور اخبار التسديس والتخميس كعدم صلوح
 بعض الاعتبارات الشرعية لذلك مثل كون المقصود رفع حاجة جميع
 الطوائف ولو بان يدفع تمام النصف من الحس في مال لبعض وتامه
 من اخر لاخر وملاحظة السيرة المستمرة على ذلك لان مثل هذه
 الوجوه راجع الى الاستبعاد ولا يصلح للاستناد في رفع اليد عما يقتضيه
 ظهور الاخبار نعم ناقش بعض مشايخنا في دلالة الآية تارة باختصاصها
 بالمشافين وكان الحس في زمان صدور الآية منحصر آ في ما كان مجتمعا
 عند النبي واخرى بان المراد من الموصول هو ماغمه جميع المخاطبين لا كل
 مخاطب وليس من البعيد الالتزام بوجود تقسيم مجموع الحس المجتمع
 عند النبي او عند الامام وماغمه مجموع المخاطبين لا كل واحد منهم الى
 جميع الاصناف بل الاشخاص نظرا الى ان حكمة الحس رفع حاجتهم
 وهذا غير وجوب تقسيم كل خمس من كل مكلف على الطوائف
 والجواب اما عن الاول فبان اجتماع الاخماس في زمان صدور الآية في
 يد النبي مع كون الخطاب الى المشافين خاصة انما يقتضي عدم دلالتها
 على المدعى لو كانت مسوقة لبيان حكم ما كان مجتمعا عند النبي خاصة
 واما اذا كانت في مقام بيان ماهو الوظيفة في خمس الاموال بنحو الكلية
 كما هو ظاهرها تمت دلالتها عليه ولا يتأخر هذا اختصاص الخطاب

بالمشافهين لان معنى اختصاصه بهم انهم هم الذين وجه هذا الخطاب
 اليهم لان مضمون الخطاب يختص بهم وهذه الدرجة من الاختصاص
 لاتا في كون الخطاب مسوقا لضرب القاعدة الكلية في الجنس في جميع
 الاموال فان كانت المراد من الاختصاص هذا المعنى وهوان
 الخطاب الضارب لقاعدة في جميع الثنائيات انما ورد في ماغضوه الذي
 كان مجتمعا عند النبي فلا يقدح بانه من دلالتها وان كان المراد اختصاص
 مضمون الخطاب بما غضوه الذي كان مجتمعا عند النبي وليست الاية
 بصدد جنس الوظيفة في سائر الثنائيات التي تنفق لغيرهم من المكلفين في
 سائر الازمان فهو ممنوع اشد المنع وليس للاية ظهور في ذلك اصلا
 واما عن الثاني فليس مايتوهم كونه وجها لارادة هذا المعنى الا كون
 الخطاب بصيغة الجمع وهو بمجرد لا يصاح لتعيين ارادة ذلك اذ يصح
 مثله مع ارادة كل واحد منهم بل يمكن دهور ظهوره في ارادة الجمع
 بهذا المعنى لا المجموع لان لحاظ المجموع راجع الى لحاظ الوحدة في الجميع
 واعتباره شخصا واحداً وهو لا يناسب التعبير بلفظ الجمع وان صح بلحاظ
 التركيب من الجميع مضافا الى ان ارادة ماغضيه جميع المخاطبين لا كل واحد
 منهم مما تاتي جملة من الاخبار المسدسة حملها عليه فان قوله في مرفوعة
 حسن بن علي المتقدمة واما الجنس فيقسم ستة اقسام ظاهر في ارادة
 جنس الجنس لا مايقمنه جماعة وكذلك قوله في رسالة حماد المتقدمة
 يقسم الجنس ستة اقسام ومثله ما في خبر يونس فظهر ان ظهور الاخبار
 المتقدمة في وجوب التقسيم على الطوائف الثلاث بالثلاث سالم من
 ما روضة مايقاومه نعم قد يدعي مخالفة ذلك لصحيفة البرزطي حيث
 ان فيها ارايت لو كان صنف من الاصناف اقل وصنف اكثر ما يصنع به

قل ذلك الى الامام ارايت رسول الله كيف يصنع اليس انما كان يعطي
 على ما يرى وكذلك الامام حيث انه لو كان كل واحدة من هذه الطوائف
 مصرفا مستقلا لزم التسوية بينها ولم يصح ان يعطي لهم حسبما يرى من
 المصلحة مع ان هذه الصيغة تدل على ان النبي والامام يعلمان في
 الخمس حسب نظرهما ولكن ينب من ذلك بان صنعها كذلك لا يقتضي
 كون تلك الاصناف بمنزلة مصرف واحد اذ لعله كان من جهة ولايتها
 عليهم فيتصرفان في سهامهم كيف ماشاءا ولا ينافي ذلك كون كل واحد
 منها مصرفا مستقلا وانما ياخذ النبي والامام من سهم واحد ويضيفه على
 الاخر حسب المصلحة من جهة الولاية بل يمكن ان يقال ان الصيغة
 تدل على ما ندعيه لان ارتكاز استقلال كل منها هو الذي دعاه الى
 السؤال عن فرض اختلاف الصنف بالقلة والكثرة والامام قرره على
 ارتكازه واجاب بان امر السهام بيد الامام يصنع كيف ماشاء لانه
 الولاية كما كانت للنبي فقدم اعطاء كل صنف تمام سهمه عملا بما رآه انما
 هو في مرحلة استحقاق كل صنف سهما مساويا لسهم الصنف الاخر
 والولاية انما تسوغ التصرف بالزيادة والنقص في حقوق
 الصنف بحسب الجبل الاول ولو كان الكل مصرفا واحدا كان الجبل
 الابتدائي على هذا النحو ولم يكن الامام في حاجة الى الجواب بآيات
 السلطنة على مثل هذا التصرف محتجا بان الامام كالنبي في صلاحية
 هذا التصرف ومن هنا يظهر الجواب عن التمسك بمرسلة حماد الطويلة
 الدالة على اناطة الاعطاء على مقدار الكفاية قال لانصاف ان
 شيئا من هذه الوجوه والاخبار لا ينهض دليلا على عدم وجوب
 التقسيم على الجميع نعم يمكن دعوى ان الاية والاخبار المسددة لعدم لان يدل على
 اكثر من كون هذا التقسيم لاحقة لتلك الورد المستوية ولا تدل على ان كلامنا

يسمى ملكية او اختصاصا واحدا من الاسداس اذ فرق بين كوث
التقسيم الى السهام الستة في مقام اثبات الملكية او الاختصاص لكل
من المذكورين في الآية والاخبار وبين التقسيم اليها على حظيتهم وما هو
مفاد الآية والاخبار انما هو التقسيم بهذا المعايير لا لمعاني الملكية او
الاختصاص اذ لا ريب في ان سهم ذي القرني الذي هو الامام يقتضي
غير واحد من الاخبار التي تقدمت جملة منها فاني في زمانه كما من المنبر
التصريح به بل عن مجمع البيان وكثير المرقان وغيرهما اتفاق الاصحاب
عليه ولا وجه للملكية او الاختصاص في زمان النبي بالامام وانما يكون
في زمانه ويشهد له ما في بعض اخبار التسديس من ان ما كان له بالرسولة للامام
وان ما كان له بالرسولة وهو احق به كوثقة ابن بكير ومرفوعة حسن
بن علي ومرسلة حماد بن عيسى التميمي ومن المعلوم ان استحقاق
الرسول لسهم الله تعالى ليس من جهة الانتقال منه اليه بعد ثبوت الملكية
له تعالى لكن لانصاف انه خلاف الظاهر بل اظهر منها ان كل سهم
مخصوص بصاحبه من غير فرق بين المذكورين وبدل عليه قوله في
مرسلة حماد فسهم الله وسهم رسوله لاولي الامر من بعد الرسول فله
ثلاثة اسهم سهما وراثية وسهم مقسوم له من الله فان اضافة السهم الى
الله والرسول تعريفا للاختصاص بهما وكذلك قوله سهما وراثية فان اذ
الامام لها يقتضي الاختصاص في سهم لله والرسول بهما والا لم يكن
معنى الوراثية مع ان قوله وسهم مقسوم له من الله كالصريح في اختصاصه
به واستحقاقه له ولا ريب ان هذه القسمة في الجميع على نهج واحد
فلو كانت في الامام بجعل الاختصاص كان في الجميع كذلك ومنه ظهر
مخالفة جمال الطوائف الثلاث بمزلة مصرف واحد في الآية للظاهر

لظهورها في ان لحاظ القسمة في الكل على غلط واحد ولا رب ان
كلا من الله والرسول والامام مورد مستقل للسهم الثلاثة فاذا جعلنا الثلاثة
الاخر مصرفا واحدا فقد التزمنا التفكيك وهو ارتكاب لمخالفة الظهور
ولو لم يكن في اليقين الا اخبار التسديس لكفتنا حجة على البسط وليس
في اليقين ما يوجب الخروج من ظهورها ولما ما دل على ان نصف الخمس
للإمام والنصف لاتباعه والمساكين وابناء السبيل كما في مرفوعة احمد بن
محمد المتقدمة مثل ما دل على ان الله جعل للمؤمنين في كتابه ما فيستهم
فلا يتنافى مفاد تلك الاخبار لان تقسيم الخمس الى نصفين بملاحظة
ان النصف الخاص في زمان الامام له والنصف الاخر لباقي العوالم
وليس فانظرا الى انهم مصرف واحد ولما موثقة زارة قائما تدل على ان
بنی هاشم لو اعطوا الخمس المخصص لهم لما احتاجوا الى الصدقة ولا نظر
لها الى انهم مصرف واحد ولما دهمى ان استقلال كل بكونه مصرفا
يفتضي الالتزام بنزل نصيب اليتيم وابن السبيل اذا لم يوجدوا وهو بعيد
فلاستبعاد لغير بعيد اذ حال عدم وجودهما كحال اقراض الجميع نعم ربما
يستعمل الحكم المذكور بمخالفته لا يبره كما تقدم فان كانت مستمرة الى
زمان المصوم ولم يقع الردع عنها تمت حجة على مقالة المشهور لكن
الشان في اثبات استمرارها الى زمانه وعدم الردع عنها على ما هو المناط
في حجيتها ودونه خبط اقتناذ فليست السيرة المفيدة محرزة كعدم احرار
ما قد يدعى من ذهاب المشهور الى عدم وجوب البسط فان الشهرة
والاجماع توأمان في عدم السبيل الى احرار تعقهما بنحو القطع اذ مجرد
خلية ذهاب ذوي التاليف الى حكم لا يوجب الشهرة بين ارباب الفتاوى
فما يرى ذهاب الثالب من اهل التاليف الى حكم وشهرة الفتوى على

خلافه ولهذا لا يحرز الاجماع على حكمه مع ذهب ارباب التاليف كلاله
 الا ان يقال ان ذهب الجرم الفقير الى عدم وجوب البسط وان لم يكن
 شهرة ما لم يحرز ذهب الثالب من ذوي الفتوى الا انه يكشف عن
 امراضهم من هذه الاخبار مع انها كانت بمنزلة منهم ومسمع لاجل
 قرينة ظفروا عليها لو ظفروا عليها لذهبنا الى ما ذهبوا اليه لكن يدفعه ان
 الامراض المانعة من الركون اليها انما هو امراض المشهور ولا طريق الى
 احراز الشهرة كما عرفت مع انه انما يكشف عن الظفر على ذلك لولم
 يعلم بل لولم يحتمل استادهم الى الامور التي لا تصلح الاستناد اليها كما
 في المقام لان الظاهر ان مستندهم في الحكم ما مر من الاخبار وبعض
 الوجوه التي لا ينبغي التأمل في عدم صلاحها للدلالة فما ذهب اليه
 الشيخ والمحقق والحلي وابو الصلاح وصاحب الذخيرة على ما حكى عنهم
 لا يخلو من قوة نعم لا يجب الاستنباط لجميع افراد كل صنف من هذه
 الطوائف الثالث لان المستحق اثنان النصف الاخر انما هو الجنس لا
 افراد كل صنف كما في كل مورد كان من هذا القيل في الكلام في
 اعتبار الفقير في التيم واين السبيل والمشهور على اعتباره فيهما استنادا الى
 ان شرع الجنس لاجل سد الخلة والى ما في رواية ابن طاوس المتقدمة فن
 عجز ولم يقدر الا على السير من المال فليدفع ذلك الى الضعفاء من
 اهل بقي حيث اعتبر الضعف والحاجة في من يدفع اليه المال من اهل
 يته وافي مرسله حماد انه تعالى جعل لفقراء قرابة النبي نصف الجنس
 فاغنم به من صدقات الناس وما دل على ان الجنس عوض الزكاة عوضه
 الله لبني هاشم وما دل على ان الامام يعطي اهل الجنس بمقدار ما
 يستقون به لانهم خلافا لما عن الشيخ والحلي من عدم اعتباره استنادا

الى قرينة المقابلة بالفقر في اية الخمس فذم مع اعتبار الفقر في اليتيم وابن
السييل لا وجه لجعل كل منهما قبالا للمسكين ويدفعه ان اعتبار الفقر
فيهما كجاءه مذهب المشهور لا يوجب انتفاء المقابلة اذ كما تحصل المقابلة
بارادة اليتيم الغير الفقير وابن السييل كذلك تحصل بارادة المسكين الغير
اليتيم وابن السييل مع اعتبار الفقر فيهما لان المقابلة مستفادة من
الطائفة المتضمنة للمغايرة وهي لا تنحصر بمغايرة اليتيم وابن السييل
للمسكين بعدم اعتبار الفقر فيهما بل تحقق بمغايرة المسكين لهما من جهة
ارادته ما عداهما من مساكين بني هاشم وحيث قد قلنا بان كلامنا من
هذه الصنف انكته مصرف مستقل كان ذكرهما على وجه التقابل من
هذه الجهة وان قلنا بان الكل بمنزلة مصرف واحد كما ينسب الى المشهور
كان ذكرهما بهذه المناوين من جهة الاهتمام بشانهم في هذا المقام وان
كان الكل مندرجا في عنوان الفقير مع ان المقابلة في اية الزكاة موجودة
مع اعتبار الفقر في ابن السييل مع انه لو سلم ان المقابلة في الاية قرينة
على ارادة غير الفقير من اليتيم ترفع اليد عن مقتضاها بما تقدم مستقداً
للمشهور الا ان يدعى عدم دلالة على اعتبار فقر اذ غاية مدلوله ان
تخصيص النصف الاخر بهذه الصنف بملاحظة فقرهم ولا يدل على اعتبار
الفقر في كل مورد من هذه الموارد في صحة الصرف فيه فادل على ان
شرح الخمس لا يجلي ان يسد به حجة هذه الصنف من بني هاشم انما
يقتضي بكون الحكمة في هذا الجمل هي سد الحجة لان الفقر هو التي
يدور مداره الاستحقاق وكذلك ما دل على ان الخمس عوض الزكاة لكن
الظاهر منهما بملاحظة غيرهما هو اناطة الاستحقاق فيهما عليه وانه المسوخ
الصرف فيهما المستحق انما هو الفقير من اليتيم وابن السييل لانهما يستحقان

لحكمة الفقر النومي فيها لانه الظاهر من قوله فليدفع الى الضم من اهل
 بيتي وقوله ان الله جعل للفقر من قرابة النبي ما اغنام به عن صدقات
 الناس (المسئلة الرابعة) لا ينبغي الاشكال والتامل في عدم سقوط المحس
 في زمان الغيبة ولها كالحضور في ذلك ولا يبعث بمخالفة بعض استنادا الى
 بعض الوجوه الغير الصالحة لمقابلة الاطلاقات ادلة المحس وانما الكلام
 والاشكال في انه بناء على وجوب دفع حصة الاصناف الثلاثة الى الامام
 مع حضوره فهل يكون ذلك شرطا في رتبة للزعة عن الحق مطلعا فيجب
 حفظه مع غيبته بالايباء او التدفن على التبيين او التخيير بينهما او هو
 شرط مع التمكن من الايصال بالنحو المتعارف والا فيجب الصرف
 فبهم وعليه فهل يصح الصرف ممن هو في ذمة او لا بد من دفعه الى
 الحاكم وجوه بل اقوال اقويها وجوب الصرف ممن عليه الحق وذلك لان
 المتيقن من اشتراط الايصال الى الامام انما هو في مورد التمكن منه
 بالنحو المتعارف وان توقف ذلك على نقله من بلد بعيد بحيث لا يخرج
 من حد التعارف وفي ما عداه تبقى الاطلاقات سالمة لان القدر المتيقن
 من تقيدها هو صورة التمكن من الايصال بالنحو الغير الخارج عن
 مجرى المادة واما الايباء والتدفن فليسا ايضا بهذا النحو بل هو تريض
 للعال على التلف ومجرد احتمال الوصول اليه لا يصحح الحفظ وعدم
 الصرف بالايباء او التدفن اذ ليس الحفظ باحد الوجهين ايصالا عاديا
 ومن هنا نأتم بجواز صرفه في الاصناف مع بعد المسافة من الامام في زمان
 حضوره عدنا لا يكون الايصال منه على طور التعارف ومع الشك نرجع
 الى الاطلاقات وهذا هو الوجه في وجوب الصرف واليه الاستناد
 لا الى ما في رواية ابن طاوس من قوله فن مجز ولم يقدرا الا على اليسير

من المال فليدفع ذلك الى الضعفاء من اهل بيتي لانه انما يدل على
 ترخيص صرف القليل من الخمس لمقارنته واحتياجه الى مؤنة النقل لانه
 اذا عجز عن اصال الخمس الى ولي الامر من بعد النبي وان كان كثيرا
 جاز ان يدفعه من عليه الحق الى الضعفاء من اهل بيته وما ذكر ظهر
 ضعف القول بوجوب عزله والايباء به عند ظن الموت كما عن المفيد
 كضعف القول بوجوب دفعه وان قيل انه مجهول القائل ومثلها القول
 بالتخير بينهما واما دفعه الى الفقيه فيبتي على ان له الولاية العامة في
 التصدي امثل هذه الامور وهو غير معلوم بل لو فرض ذلك لم ينفع لاحتمال ان
 يكون الايصال الى الامام من شئون ولايته الخاصة على ذوى قرابة النبي وان
 فرض محالا عدم ثبوت الولاية الكبرى له فيكون ولايته الخاصة عليهم في عدم
 الاماطة على ثبوت تلك الولاية كولايته على اولاده فتسليم نيابة الفقيه
 عنه في هذه الولاية المظلمة لا توجب استعفاء الدفع اليه اللهم الا ان
 يقال ان ولاية الفقيه على ذلك ناشئة من حكمته وحجته فان جعله
 حاكما وحجة يقتضي التصدي امثل ذلك لكن يتوجه عليه المنع من
 ذلك فان الولاية دلى القضاء لا يقتضي الولاية على التصدي مثل ذلك
 مع احتمال ان يكون وجوب الدفع الى الامام من جهة وجوب الاخذ
 عليه على انه حكم مختص به لا من جهة كونه من احد الامور التي تكون
 الولاية الكلية مقتضية التصدي لما قاله دفع الى الفقيه غير واجب وطريق
 الاحتياط واضح هذا كله في حصة الاصناف واما حصة الامام في حال
 الغيبة فتد يدعي وجوب صرفه في شيعته نظرا الى انها مجهول المالك
 في ملك التصديق به لانه يتمتع الايصال اليه فتصرف فيهم بهذا الملك
 لان خصوصية الجمل بالملك لا تدخل لها في ذلك فكل ما مذكرا به اياه

الى مالك وان كان معلوماً جاز التصديق به عنه وللمنع عنها مجال واسع لان المالك في وجوب التصديق لو كان مجرد تنذر الايصال لزم القول به في النقطة لانها ايضا من مجهول المالك ولا نقول به واما دفعه الى الفقيه من جهة نيابته عنه وكونه امينا وخليفة له وحجة منه على الرعية كما دلت عليه الاخبار فلا دليل عليه لان شمول تلك الأدلة لمثل الفرض محل نظر بل منع انقضاة ما تدل عليه تلك الاخبار ولاية الفقيه نيابة عن الامام في الامور العامة المتعلقة بالرعية في دينهم ودنياهم واما اخذ حصته فلا يتم بعد القطع بوجوب صرفه وانه لا يجوز حجبها وحفظه بالايصال او الفقيه وجب دفعه اليه من جهة احتمال وجوب ذلك ولولاه لكانت حصته كسائر الامور التي اعدول المومنين التصرف فيها حسبة ويمكن الاستدلال على الصرف في الشيعة برواية يونس بن عبد الرحمن المروية عن الكافي قال سئل ابو الحسن الرضا وانا حاضر فقال له السائل جعلت فداك رفق كان لنا بمكة فرجع عنها الى منزله ورجعنا الى منزلنا فلما ان صرنا في الطريق اصابتنا بضع متاعه متنا فاني شيء نصنع به قال انا كان كذلك فبعضه وتصديق بشئ قال له علي من جعلت فداك قال علي اهل الولاية فان الظاهر ان المراد عدم المعرفة به وعدم المعرفة ببلده الذي يقيم فيه لاعداد المعرفة بشخصه ولومع الرؤية لانه لا يناسب ما في صدر الرواية من افرض الرفاقة مع السائل في مكة واختلاطهما بمثابة اختلط بعض متاعه مع ما عنده كما ان الظاهر من قوله فبعضه وتصديق بشئ عدم الخصوصية في البيع بل ذكر ذلك لاجل ان المناع قد لا يكون مما يتصدق به بقرعة فيكون البيع لاجل تحصيل ثمنه والتصديق به والاتصدق به ابتداء من غير حاجة الى البيع فدلت الرواية على ان الوظيفة الشرعية عند تنذر

ايصال المال الى مالكة التصديق به على اهل الولاية فيذب منها ان كل ما كان هذا شأنه يتصدق به على الشيعة وان كان مالكة الامام لان المسوغ له بمقتضى ظهورها هو التمذر حيث حكم عليه السلام اولا بحمله الى الكوفة للايصال الى مالكة فاعتذر السائل بتمذر الايصال اليه لعدم المعرفة به بخصوصياته حتى يضح عنه وعدم المعرفة ببلده فامر الامام بالبيع والتصديق بناء على التمذر بقوله فاذا كان الامر كذلك فيه وتصديق بشئته والفروض ان حصة الامام مما يتمذر الايصال اليه لان الايصال اولهف ليس ايصالا اليه بل تريض على التلف فتصرف في شيعة لكن الاستدلال بها على المدعي انما يتم لو كان المراد من قوله كيف يصنع به بعد قوله لا نعرفه ولا نعرف بلده السئوال عن الحكم الشرعي في المورد المبني به ونظائره بحيث كان السئوال ظاهراً في ذلك حتى يكون جواز التصديق هو الحكم الشرعي في مثل تلك الواقعة واما لو كان الظاهر منه بل كان من المحتمل ارادة السئوال عن الحيلة في التخلص عن تلك الواقعة الشخصية والخروج عن مهدة ذلك المتاع من غير نظر الى ماهو الحكم الكلي في امثال تلك الوقائع والامام انما رخصه في بيعه والتصديق بشئته من باب الولاية تقرينا لقمة السائل تسقط عن صحة الاستدلال بها في هذا المقام اذ المفروض فيه تمذر اوصول المال الى مالكة المعلوم بالنحو المتعارف وليست الرواية ناهضة بحكمه فبقي تحت القاعدة ومقتضاها حفظ مال الثائب والمخرج عنها استناداً الى نحوه بجهول المالك من حيث ان الملاك في وجوب التصديق به تمذر الايصال الى مالكة كما اعتمد عليه بنص مشايخنا غير وجيه لان حكم بجهول المالك يختلف بحسب الموارد من حيث جواز التملك والتصديق كما في المقطة

أذا كان أقل من درهم أو أكثر منه بعد التعريف وأيس حكمه في جميعها
التصدق حتى يخرج له ملاك تعذر الإيصال فيلحق به المقام وأما
وجوب الصرف في الأصناف من باب التمسك كما من جماعة بل من
الروضة أنه المشهور بين المتأخرين فلا يظهر له دليل لأن وجوب انعام
التقص على الإمام ليس من جهة حق الأصناف في مال الإمام كي يتم بذلك
نقصة مؤنتهم إذ لم تكن بمقدار الكفاية نظير حق الزوجة في مال زوجها
حيث تستحق اخراج نفقتها من ماله مع غيبته وأما من وجب على
الإمام الاتفاق عليه لجود التكيف عند حضوره فلا يجب صرف ماله
عليه في حال غيبته إذ لا دليل على أن وجوب الاتفاق عليه من ماله
مع حضوره كان لحق له في ماله إذا كان ماعنده غير كاف حتى يتم التقص
منه عند غيبته وإنما دل الدليل على أن عليه انعام ما نقص ووجوب الانعام
أما يثبت ما دام حاضرا وإذا غاب فلا محوغ للتصرف في ماله بدفعه
إلى من لا يعلم أنه له حق فيه ومنه يظهر سقوط الاستدلال بما دل على
وجوب الانعام فيبقي وجوب الدفع إلى الأصناف المعوزين في النجاسة
خاليا عن الدليل وأما ما في رواية ابن طاووس المتقدمة من قوله فمن عجز
ولم يقدر إلا على اليسير من المال فليدفع ذلك إلى الضملاء من أهل بيتي
فقد عرفت أن المراد منه عدم القدرة إلا على اليسير وإن كان مع التمكن
من الإيصال إلى ولي الأمر من بعد النبي لا العجز عن الإيصال إليه
وإن كان كثيرا فالوجه هو أن التاعدة وإن كانت تقضي بحفظ مال النائب
إلا أنه إذا لم يكن الحفظ مفضيا إلى اتلافه ومن المقتطوع عدم وجوب
حفظ حصة الإمام بإيصاله أو دفن لابه اتلاف فلا بد من صرفه على
من يحوز بالاعتق منه وإن في ذلك التصرف طيب من نفسه إذ التصرف

في مال النبي بدون إخته غير جائز ولا يحمل مال امرء الأبطيب نفسه
وبند لحاظ عدم حاجة الإمام إلى مثل هذا المال وعدم التمكن من
الابصال إليه بنحو اليقين بوصوله يحصل التقطع بالرضا بطيب النفس
منه في صرفه في شيمته وذريته الطاهرة وما فيه رواج أمرهم وتشديد
الدين وإعلاء كلمة الحق وغير ذلك فيلاحظ ما هو أقرب إلى رضا وإم
في نظره لو كان حاضراً مبسوطة اليد من غير فرق بين العادة وغيرهم
في ذلك فإن مجرد قراءة السادة إلى النبي لا يوجب اختصاص مال الإمام
بهم وإنما توجب شراقتهم وإن وجب على الإمام لدى حضوره تنعيم ما
نقص من مؤنتهم مع أن حالهم من هذه الجهة كحال غيرهم من صفوف
الفقراء فإن ما دل على أن الإمام تنعيم ذلك ليس إلا رسالة حماد الطويلة
وهي كما تدل على أن الإمام أنعم ما نقص من مؤنة الأصناف وله ما يزيد
كذلك تدل على وجوب أنعم النقيصة من مؤنة سائر الفقراء من أصناف
مستحق الزكاة وله الزائد منها وذلك ليس إلا من جهة أنه وإلى الفقراء
وهم عياله وعليه كفاية مؤنة ستم لولايته العامة على الرعية فينفق على
السادة من فقرائهم مما يجبي إليه من الإخماس وعلى سائر الأصناف من
سائر الصدقات والزائد من مجموع ما يجبي إليه من الإخماس والزكوات
له على معنى أن له سلطان التصرف فيه حسبما يراه مما تقتضيه المصالح
العامة لا أنه يحمل له عبثته والانفاق على أهل بيته هنا مع بسط يده
والإجاء إليه وإلا فليس لهم حق في المال المخصوصة والمرسلة لا تدل
عليه مع أنه لو فرض أن التنعيم في الحضور من جهة حتمهم في ماله الخاص
وفرض استعادة ذلك من المرسلة وما بمنائها فأنما يكون في حضوره
وبسط يده والإجاء إليه وإنما مع غيبته فلا دليل على ثبوت حق لهم

في حصته مع انه لم يعلم من هذه الرواية ومثلها ان اقامته عليهم في حضوره
كان من هذه الحصة المخصوصة به ويحتمل ان يكون من مال اخر
وكانت حصته هذه مصرفا خاصا لا يصرفها في غيره ومن
ذلك كله ظهر ان شيئا من دفع حصته الى ذي الحاجة من السادة
او التصديق به على اهل الولاية وله مع الفاء لاسبيل الى اعتباره وظيفة
شرعية في هذا المال اما ما دل على التميم فقد علم حاله واما غبار التصديق
بمجهول المالك فلا تشمل المقام لان المالك مملوك وان لم يعرف مكانه
ومجرد تعذر الايصال لا يسوغ التصديق ولاية امامك والفقهاء بما لا دليل
عليه اما المالك فواضح واما الفقهاء فلا رعاية ما تقتضيه خلافه عنه تصرفه
من باب اولاية العامة واما ولايته على ماله حال غيبته فلا تات بمثل قوله
فقد جملة عليكم حاكما او هو خليفتي عليكم غير ذلك فلا حكم شرعي للمال
المذكور يقتضي عموم الالة فامرهم راجع اليه شرعا يقتضي عموم الناس ساطون
على اولهم ولا يحل مال امره الا بطب نفسه ويجوز احتمال ان يكون
لمال الامام في حال غيبته حكم شرعي خاص لم يظفر عليه لا يمنع من
ترتيب اثار رجوع امره اليه شرعا وعليه يجب رعاية اذنه ورضاه وملاحظة
المواد والقصاص من موضع "قطع بالرضا" هذا لو كانت ملكية هذا المال
له شخصية كسائر ما يملكه شخصا واما لو كانت بجهة الامامة والاساطنة
الالهية على الرعية فحكمه في حضوره "الصرف في المصالح العامة" ولذلك
لا يقسم على ورثته كسائر اموال الشخصية بل يختص بالامام من بعده
كما لا يبيد ذلك قالوجه هو ما اشرنا اليه ان على الجميع من باب
الحسبة صرفه في الموارد المهمة بعد ملاحظة الدوران بينها واختيار ما هو
الاهم منها وان لم يحرز رضاء الامام فيه اذ لم لو قلنا بثبوت الولاية العامة

للقبض رجف امره اليه فيصرفه في مورد الحاجة مما يتعلق بالامور المالية
 لكن الشان في اثبات هذه الولاية له بقي هنا اشكال وهو ان مجرد افراز
 المالك حصة الامام من المال الذي تعلق به الخمس لا يوجب تعيين ما لقرضه
 سهما للامام على معنى ان يكون الكالة ومختصا به اذ لا دليل على
 حصول الملكية بمجرد الافراز ما لم يقبضه الامام وان فرض كون تعلق
 الخمس به يوجب الشركة الحقيقية على وجه الاشاعة والقول بتعيين
 الحصة المقررة في الشركة الحقيقية لاحد الشريكين بعد تراضيهما على القسمة
 وافراز نصيب كل منهما لا يستلزم القول بتعيين ما لقرضه المالك للامام
 وصيرورته ملكا له بحيث لو اراد الرجوع اليه وتبديله بمال اخر لم يكن
 له ذلك لصيرورته سهما متعينا له ومن هنا استدل بعض على وجوب
 دفع الخمس كلالا الى الام عند حضوره بانه ليس للمالك ولاية الافراز
 فيجب عليه دفع الجميع اليه نعم المالك الولاية على التمين على معنى
 ان له استثناء حصة الامام وسائر اصناف المستحقين بحيث لو اراد التبديل
 بمال اخر غير ما عينه للدفع كانت له ذلك وليس لمستحق الخمس الزام
 المالك بتعيين مال خاص من امواله وذلك ارفقا من الشارع عليه واما
 تعيينه القهري بمجرد تعيينه وافرازه ما لم يقبضه الامام فيحتاج الى دليل
 والذي تقتضيه القاعدة في المقام وانما له ولاية من عليه الحق على التمين
 بالامنى المذكور وما على معنى عدم جواز التبديل وكون المالك ضا تائما بعد
 التمين لو تلف المال بفريط منه فيحتاج الى دليل خرج منها الزكاة
 بالادلة التي قضت بذلك في بابها وفي الخمس كالتمين لا دليل فيه على
 التمين بمجرد الافراز فيكون حكمه كحكم الدين الذي لا اشكال في عدم

تعيين ما اقرزه المديون للدين مجرد الافراز بل له اختيار مال اخر به
 التعيين للدفع اليه فلو فرض ان المالك اقرز النصف وبقى المال على حاله
 ولم يتصرف في البقية لم يخرج بذلك عن ملكه ولو تلف لم يضمن من
 جهة اتلاف مال الغير نعم لو فرض كون تعلق حتى الغير بالمال بنحو
 الشركة في الكلي وفرض الانحصار في المقدار الذي هو حق الغير تعيين
 قهراله كمالو كان بنحو الاشاعة وتصرف في البقية اذ يتعين المأزور حيث
 لمن اقرزله واما اذا لم يكن من المالك ما يوجب تعيين المأزور للغير لا تصرف
 في الباقي ولا السبب القهرى كالتحصار الكلي فيه فلا وجه لتعيين المأزور
 لدى الحق بل يبقى ملكا للمالك الى ان يدفعه اليه فضيورة السهم
 المأزور للامام له تحتاج الى القبض ويجرد الافراز الخارجى لا يمينه له ودعوى
 انه لا يكون حينئذ دفع المال الى الامام دفعا له همه اليه اذ لا يكون سهما
 له الا بعد الدفع اليه اذ المفروض عدم التين له قبله والا لم يكر له الولاية
 على التبديل مدفوعة بانه لاخير في ذلك بل بالدفع يصير سهما له ومالا
 يختص به ومعنى دفع همه دفع ما يصير سهما بعد الدفع نعم لو كانت
 في البين دليل قطعي يدل على ان للمالك الولاية على القسمة
 لدل باطلا لاقه على ان تقسيم المالك وعزل همه الامام
 يوجب تعيينها له وكان الخمس حينئذ كالزكاة في ان عزل همه الفقير يوجب
 تشخص المأزول وتبينه زكاة بحيث لو تلف في يد المالك يفرط منه
 ضمه لانه امانة عنده مادام لم يدفعه الى المستحق لعدم حضوره او ماله
 ولو اتجر به كان الربح والخسران له لكن ليس في البين ذلك اذ
 ليس الثابت للمالك الا ولاية المأزول وهو مجرد لا يوجب
 التين كما في الدين لكن بعد البناء على عدم سقوط الخمس في زمان التينة

اشكال ولا خلاف يعرف او يقتصر على مقدار مؤنة السنة فيه اشكال من ظاهر المرسلتين حيث دلتا على تقسيم الخمس على السادة بمقدار ما يستغنون به عن مؤنة السنة ففي رسالة حماد يقسم بينهم على الكفاف والسعة ما يستغنون به في سندهم فان فضل عنهم شيء كان للوالي وان عجز ونقص عن استغنائهم كان على الوالي ان يتفق من عنده بمقدار ما يستغنون به وانما صار اليه ان يؤثمهم لان له ما فضل عنهم وفي رسالة احمد ان النصف له خاصة والنصف لبقايا والمساكين وابناء السبيل من آل محمد الذين لا تحل لهم الصدقة ولا الزكوة عوضهم الله مكان ذلك الخمس فهو يعطيهم على قدر كفايتهم فان فضل عنهم شيء فهو له وان نقص عنهم ولم يكفهم انما لهم من عنده كما صار له الفضل لزمه التخصيص فان الظاهر من تعيين ما يدفع الامام اليهم بمقدار ما يستغنون به و يكون ذلك انما لما نقص عنهم عدم جواز اعطاء الزائد على قدر الكفاية فترفع اليدهما عن الاطلاقات المقتضية جواز ذلك ومن ان الاعطاء بمقدار ما يكفي مؤنة السنة يمكن ان لا يكون من جهة ان الحكم الشرعي ذلك بل من جهة ان المعاملة معهم بهذه الصورة من شؤون الرياء وتساوي نسبة شفقتهم على الجميع مع مساواة نسبة المال اليهم من حيث الاستحقاق وكونهم بمنزلة عياله واولاده وهذه الجهة تقتضي كفاية مؤنة سنتهم على اختلافهم في هذه المؤنة بحسب القلة والكثرة لاختلاف درجة الحاجة بكثرة العيال وقتلهم بل لا يبعد دعوى ظهور المرسلتين في هذا المعنى وبؤيده ان الامام كان يصنع مثل ذلك في الزكوة ايضا كما اشتملت عليه الرسالة مع انه لا اشكال في جواز اعطاء الفقير زيادة عما يكفيه لمؤنته مالم يلزم الاجفاف والخروج من المتعارف ودعوى ان ما يدعى لابن السبيل لا يضطراره في سفره لان خصوصية كونه ابن السبيل هو الموجب لاستحقاقه بعد ملاحظة الفقر فيه وهذه الخصوصية انما تقتضي

المدفع اليه بمقدار ما يوصله الى وطنه فربما كانت غنيا في بلده وحملت
الحاجة في سفره فلا وجه لاعطاء الزائد على المقدار الذي يستغنى به في
مؤنة سنته لو كان فقيراً حتى في بلده مع فرض غناه مدفوعة بان الملاك في
الاستحقاق هو السيادة والفقر الفعلي فيه حسبما يظهر من الادلة واما
تعيين المقدار المدفوع فليس فيها ما يدل عليه ومقتضى اطلاقها جواز
اعطاء الزائد ما لم يلزم حداً الاجفاف وحرمان البقية مع اضطرارهم غاية
الامر ان خصوصية كونه ابن السبيل توجب حصول الحاجة غالباً والملاك
ليس ذلك حتى يدفع اليه بمقدار ما تقتضيه هذه الخصوصية بل لو فرض
استظهار دخلها في الاستحقاق فلا يظهر منها ان اعتبارها بنحو العلة
فيعطي بمقدار ما يزاح به الفقر الحاصل من تلك العلة وان كان فقره مطلقاً
حتى في بلده يقتضي جواز اعطاء ما يستغنى به عن مؤنة سنته او الزائد
عليه لكن الشأن انما هو في اثبات الاطلاق لها ولغيرها من ادلة المحس
فانها ليست ناظرة الى جهة الاعطاء بل الى اصل الاستحقاق فلا تدل
على جواز ذلك كما لا يدل عليه ما دل على ان المحس عوض الزكاة فان
التعويض لا يقتضي المساواة حتى في هذا الحكم فيبقى جواز اعطاء الزائد
بلا دليل عليه كما لا دليل على تعيين خصوص المقدار المغني عن مؤنة
السنة لما عرفت من عدم دلالة المرسلتين على ذلك لظهورهما في ان ذلك
من شؤون الامة وليس حكماً شرعياً بل لو فرض وجوب ذلك على
الامام لادلائهما على ذلك لم تنفصا في اجراء ذلك على المالك للمال الذي
تعلق به المحس اذ لعل هذا الايجاب من الله على الامام ملاك الامة
والرياسة المقتضية تحمل مؤنة سنة من يتسبب اليه من اقراره فلا حياط
يقتضي عدم اعطاء ازيد من مؤنة السنة والله العالم .

بعضاتق احكامه والحمد لله اولاً وآخر

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله على ما أنعم والصلوة على نبيه محمد وآله وسلم وبعد
فهذه رسالة افردتها في الانفصال وهي المسماة تلخيص المقال في تشخيص
الانفصال لان مبانيها جذيرة من الوجهة النظرية والعملية بافرادها هذا
راجيا منه سبحانه ان يجعله خالصا لوجه الكريم وهو حسبي ونعم
الوكيل فاقول الانفصال جمع قتل بمعنى الزيادة والمراد بها هنا ما يختص
بالنبي والامام من بعده زيادة على غيرها وهي امور منها ما هو من الارض
وقد اختلفت مضامين الروايات فيه فنما دل على ان الارض كلها للامام
وفي اخر كل ارض لارب لها وفي ثالث كل ارض باداهلها
وفي رابع كل ارض مينة او خربة باداهلها وفي خامس كل ارض مينة لا
رب لها وفي سادس ان الموات كلها للامام وفي سابع كل ارض لم يوجد
عليها دخل لا ركاب ولم يكن فيها هراقة دم والظاهر عدم التعارض
بينها المحجوج الى تنييد بعضها ببعض كما صنمه الاصحاب حيث قيدوا
مادل على ان الارض كلها للامام ببعض سائر الاخبار الاخر التي هي اخص
منه المشتملة على الاراضي المخصوصة كالتي باداهلها او التي لا رب لها
وما دل على ان الموات كلها للامام وقيدوا اطلاق كل من هذه الثلاثة
بواحد مما اشتمل على الارض الخربة او المينة التي باداهلها وذلك لان هذه
الاخبار مثبتات ولا تعارض بينها في مقام الاثبات وليس لما اشتمل على بعض
القبور داخلة مفهومة لانه في مقام تحديد الموضوع كما هو الشأن في كل موضوع

لوحظ منه وصف في مقام التّجديد وقد حقّقنا في محله أنّ هذه القبول
لأنهم لها لائما واردة لتّجديد وليست ناظرة الى نفي الحكم من غير
موردها كما ان الظاهر انها ليست متّحدة بحسب المساق فان ما دل على
ان الاوص كلها للامام بنابر مساق غيره من الاخبار الواردة في تعيين
الانفال من الاراضي لان ملكية جميع الارض له في امر غير ما يستفاد
من غيره من الاخبار وبذلك المعنى تجتمع مع ملكيتها للناس فليست
بالعاط الذي اعتبرت له في عرض اعتبارها لهم في املاكهم التي يملكونها
بالنوافل الاختيارية وغيرها كالبيع والصلح والارث بل ملكيتهم في
حلول الملكية بالعاط الذي للامام لانه من نوع الاعتبار الذي لله تعالى
في قوله (ولله ملك السموات والارض) ومن المعلوم ان ملكيته تعالى تجتمع
مع ملكية غيره وتوضيح ذلك ان ملكية شيء للامام قد تكون بنحو
شخصي تعتبر له بالنوافل الشرعية وهو في هذا النوع كغيره لان خصوصية
الامامة لا تدخل لها في ثبوتها وقد تكون بحثية الامامة فلا يرثه في هذا
الملك وارثه في سائر املاكه بل يرثه ولي الامر من بعده كما لا يبعد ان
تكون حصته من الخمس من هذا القبيل وقد تكون من حيث كونه
واسطة للنعمة والتقيض ومن هذه الجهة جميع الارض لهم والناس صبيد لهم
وهذه المرتبة تجتمع مع ملكية الناس كما ان العبودية لهم تجتمع مع الحرية
ويؤيد ما ذكرنا زوم التخصيص الكثير في ما دل على ان الارض كلها
للامام لو اريد منه الملكية بالنحو الاول والانفال انما يملكها الامام بعد
النبي بالنحو الاوسط ولو كانت بالنحو الاول لزم ان يرثه ورثته حسب
قواعد الارث وهو خلاف الاجماع بل الضرورة او التخصيص في ادلة
الارث ومن الواضح ان ادلة الاتّصال ليست مخصصة لادلة الارث بل

خرجها من باب التخصيص لان موضوعها الملكية الشخصية والملكية
 الانفصال من شؤون الرياسة وهي نوع خاص من الملكية تعتبرها العقلاء
 وحيث ان منشأ انتزاعها جهة السلطنة تبقى مع طرد الملكية الشخصية
 فتكون العين الواحدة ملكا لزمه ولها اختصاص شخصي بها ومع ذلك
 لها إضافة بالسلطان بنحو اختصاص اخر ولهذا لو احيى الكفار ارضا
 من الاراضي الموات بنير اذن الامام فانهم يملكونها بالايجاب لهم ومع ذلك
 فهي ملك الامام ولا محوج الى القول بان الايجاب حيث كان بنير اذن
 الامام لا يزال ملكه عنها على معنى عدم حصوله لغيره فهم يملكونها
 بالايجاب ومع ذلك تكون تصرفاتهم في تلك الاراضي بنحو النصب
 والسبب ليس الا ان هذه المرتبة من الملكية تجتمع مع المرتبة النازلة
 والحاصل للملكية الشخصية لا يرفع تلك المرتبة لانها ليست في عرضها
 قالوا انما ينفع في رفع النصب وليس جزءه سبب الملك لان عموم
 من احيى ارضه له غير مخصص بصورة عدم اذن الامام ويمكن استفادة
 ما ذكرنا مما في حسنة ابن ابي عمير عن ابن البخاري عن ابي عبد الله
 من قوله بعد عد جملة من الاقال فهو لرسول الله وهو للامام من بعده
 يضمه حيث شاء فان الظاهر من قوله للامام من بعده ان ملكيتها بالجهة
 الامامة فوارثه في هذا المال من يرث هذه الجهة منه وقوله يضمه حيث
 شاء اثبات لامار الملكية الشخصية لهذه المرتبة من الملكية ايضا
 يتصرف فيه كيف ما اراد ويجعله موردا لقنوقل الشرعية كسائر الاكه
 ومما ذكرنا ظهر ان عد الاخبار الدالة على ان الارض كلها للامام من ادلة
 الانفصال مما لا وجه لها واردة في مقام اخر لا ملاقة له بما يخص النبي والامام
 من الانفصال ويؤيد ذلك ما في بعضها من ان الدنيا والاخرة له قالوا ان

هي ما اشتمل عليه غيرها من الاخبار كالارض التي لارب لها بادلها
وان كانت هذه على اطلاقها ليست من الانتقال اذ الارض الحية التي
هناك اهلها ليست منها وانما هي داخلة في مال من لا وارت له لو ثبت
هنا الوارث لها والا كانت ملكا للورثة وكذلك الارض الحية التي لارب
لها فانها ليست منها بمقتضى ما في بعض الاخبار من التقييد بكونها ميتة
وان كان مقتضى احاطة بعضها كونها منها واما تأييد ذلك بما دل على ان
الارض كلها للام فقد عرفت ما فيه بما لا مزيد عليه حيث ان نوع
ملكيتها غير نوع ملكية الانفال واعتبار الموت في الارض التي بادلها
او ليس لارب ليس من باب حل المطلق على المقيّد بعد التماز بين
مطلقها وبين ما اعتبر الموت فيها كما قيل بل من جهة انها اجمعا كرواية
واحدة محددة لاهو تمام الموضوع وليست كل واحد منها لتحديد ماهو
تمامه ليتحقق المعارضة بل لبيان مقدار من الموضوع بمقتضى المقام والمجموع
تحديد للموضوع الواسع وهذا كاف في التنقيح بينهما مع انه لو فرض
التماز المطروح الى حل المطلق على المقيّد فاما يجوز فرضه في ما عدى الاخبار التي
دلت على ان الارض كلها للام لا من ما يثبت منها ليس في مرتبة ما يثبت بغيرها
كما ورد في بيان الانفال فلامنى لتصرف في اطلاقها بالتقييد ببقية الاخبار
كما ارتكبه الاصحاب فقله منهم عن اختلاف اطوار الملكية ولها في
الانفال بغير طورها في جميع الارض ومما ذكر كله يظهر الحال في سائر
ما عدى في الاخبار من الانفال كرواس الجبال وبطون الاودية والاجام
وقطايح الملوك التي لا خلاف في كونها منها في الجملة وقد استفاضت به الاخبار
نعم ربما وقع الخلاف في بعضها كرواس الجبال وبطون الاودية والاجام
اذا كانت في الارض المملوكة ملك خاص غير الامام ومقتضى المطلق

غروجهما من باب الاختصاص لان موضوعها الملكية الشخصية وملكية
 الانفصال من شؤون الرياسة وهي نوع خاص من الملكية تعتبرها العقلاء
 وحيث ان منشأ انزاعها جهة السلطنة تبقى مع طرد الملكية الشخصية
 فتكون الدين الواحدة ملكا للرميه ولها اختصاص شخصي بها ومع ذلك
 لها اضافة بالاطلاق بنحو اختصاص اخر ولهذا لو احيى الكفار ارضا
 من الاراضي الموات بنير اذن الامام نأتم بملكيتها بالايجاب لهم ومع ذلك
 فهي ملك الام ولا محوج الى القول بان الاحياء حيث كان بنير اذن
 الامام لا يزال ملكة عنها على معنى عدم حصوله لنيره فهم يملكونها
 بالايجاب ومع ذلك تكون تصرفاتهم في تلك الاراضي بنحو النصب
 والسبب ليس الا ان هذه المرتبة من الملكية تجتمع مع المرتبة الازالة
 والحصل للملكية الشخصية لا يرفع تلك المرتبة لانها ليست في عرضها
 فلا اذن انما ينفع في رفع النصب وليس جزءا لسبب الملك لان عموم
 من احيى ارضامته له غير مخصص بصورة عدم اذن الامام ويمكن استفادة
 ما ذكرنا مما في حنة ابن ابي عمير عن ابن البخاري عن ابي عبد الله
 من قوله بعد عد جملة من الانفصال فهو لرسول الله وهو للامام من بعده
 يضمه حيث شاء فان الظاهر من قوله للامام من بعده ان ملكيته بالجمعة
 الامامة فوارثه في هذا المال من يرث هذه الجهة منه وقوله يضمه حيث
 شاء اثبات لاثار الملكية الشخصية لهذه المرتبة من الملكية ايضا
 يتصرف فيه كيف ما اراد ويجعله موردا للتواقل الشرعية كسائر الاكه
 ومما ذكرنا ظهر ان عد الاخبار الدالة على ان الارض كلها للامام من ادلة
 الانفصال مما لا وجه لها واردة في مقام اخر لا علاقة له بما يخص النبي والامام
 من الانفصال ويؤيد ذلك ما في بعضهما من ان الدنيا والاخرة له فالانفال

هي ما اشتمل عليه غيرها من الاخبار كالارض التي لارب لها باذاتها
وان كانت هذه على اطلاقها ليست من الانفال اذ الارض الحية التي
هناك اهلها ليست منها وانما هي داخلة في مال من لا وارت له لو ثبت
للم الوارث لها والا كانت ملكا للورثة وكذلك الارض الحية التي لارب
لها فانها ليست منها بمقتضى ما في بعض الاخبار من التقييد بكونها ميتة
وان كان مقتضى اطلاق بعضها كونها منها واما تأييد ذلك بما دل على ان
الارض كلها للامام فقد عرفت ما فيه بما لا مزيد عليه حيث ان نوع
ملكيتها غير نوع ملكية الانفال واعتبار الموت في الارض التي باذاتها
او ليس لارب ليس من باب حل المطلق على التقييد بعد التعارض بين
مطلقها وبين ما اعتبر الموت فيها كما قيل بل من جهة انها باجمها كرامة
واحدة محددة لما هو تمام الموضوع وليست كل واحد منها لتحديد ما هو
تمامه ليتحقق المعارضة بل لبيان مقدار من الموضوع بمقتضى المقام والمجموع
تحديد للموضوع الواقعي وهذا كاف في التوفيق بينهما مع انه لو فرض
التعارض المخرج الى حل المطلق على التقييد كما يجوز فرضه في ما عدى الاخبار التي
دلت على ان الارض كلها للامام لازم ما يثبت منها ليس في مرتبة ما يثبت بغيرها
كما ورد في بيان الانفال فلا معنى لتصرف في اطلاقها بالتقييد ببقية الاخبار
كما ارتكبه الاصحاب فقلة منهم عن اختلاف اطوار الملكية وانها في
الانفال بغير طورها في جميع الارض وبما ذكر كله ينظم الحال في سائر
ما عدى في الاخبار من الانفال كرؤس الجبال وبطون الاودية والاجام
وقطائع الملوك التي لا خلاف في كونها منها في الجملة وقد استفاضت به الاخبار
نعم وبما وقع الخلاف في بعضها كرؤس الجبال وبطون الاودية والاجام
اذا كانت في الارض المملوكة لك خاص غير الامام ومقتضى اطلاق

الاخبار كونها من الاتفال وان كانت في ارض مملوكة لغيره بل هو مقتضى التعرض
 لذكرها في الاخبار في قبال الارض المختصة بالامام ولو كان المراد منها
 خصص ما كانت فيها لم يكن وجه لهذه المقابلة فلا يذنب الاشكال في
 انها بنفسها بما لا يذنب الاشكال في كون الماعن منها وان كان خلافه انسب
 الى المشهور ويدل عليه جملة من الروايات كرواية داود بن فرقان المروية
 من تفسير العياشي عن ابي عبد الله في حديث قال قلت وما الاتفال قال
 بطون الاودية ورؤس الجبال والاجام والمعادن وكل ارض لم يوجف عليه
 بخيل ولا ركاب وكل ارض مته قد جلى اهلها وقطائع الملوك ورواية
 ابي بصير المروية عنه ايضا عن ابي جعفر قال لا الاتفال قلت وما
 الاتفال قال منها المعادن والاجام وكل ارض لا رب لها وكل ارض ابادها
 فهو لنا ورواية اسحاق بن عمار المروية عن تفسير علي بن ابراهيم القمي
 قال سئلت ابا عبد الله عن الاتفال قال هي الترى التي خربت وانجلى
 اهلها فهي لله والرسول وما كان من ارض خربة لم يوجف عليه بخيل ولا
 ركاب وكل ارض لا رب لها والمعادن منها لكن دلالة هذه الرواية انما تتم
 لو كان المراد كما هو الظاهر ان المعادن من الاتفال واما اذا كان المعدود من
 الاتفال المعادن من الارض التي لا رب لها على ان يكون الضمير في قوله منها
 راجعا الى الارض التي لا رب لها المذكورة قبل هذه الفقرة لم تكن حجة
 على المطلوب لكنه كما ترى خلاف الظاهر مع انه لو كانت ملكية المعادن
 في الارض التي لا رب لها من جهة ملكية الارض فلا وجه لاختصاص
 الملكية من هذه الجهة بخصوص ما اذا كانت في هذه الارض بل اذا
 وجدت في غيرها مما يملكه الامم فلا كانت من تلك الجهة التي كان بها
 يملكها لو كانت في الارض التي لا رب لها ما كاله ولو فرض اجماعهم

هذه المة ففي روايتي داود بن فرقد وأبي بصير المرويتين عن تفسير المياشي
غنى وكفاية في اثبات كونها منها حتى ما كانت منها ظاهرة وأما ثبوت الخمس
في المادن بمقتضى الروايات الواردة فيه فلا يؤيد المشهور كما قيل نظرا
الى خلوها عن ان تعرض لكونها للإمام على ان ثبوت الخمس فيها بشرط
باختصاص الباقي للمالك بأصل الشرع لا بتحليل الإمام وذلك لان تلك
الروايات ليست ناظرة الى أكثر من ثبوت الخمس في المادن وأما أنها
ملك للإمام أولئجه فليست بصدد اثباته ولو فرض اشمارها بل دلالاتها
على ان الباقي للمالك فلا تدل على ان ذلك بأصل الشرع وإنما تدل على أنه وإن
كان من جهة إذن الإمام هذا ما يتعلق بموضوع الاقال وأما ما يتعلق به سميده
فلا اشكال فيه بالنظر الى زمان الحضور والتمكن من التصرف فيها
لأنها أموال هو اعرف بمواضع صرفها وأما في الغيبة وانقطاع تصرفه
فيها قلني يهنا البحث عنه هو ثبوت الحكم الشرعي لها وعدمه وبقاتها
على حالها لا يجوز التصرف فيها الا بإذن المالك ورضائه قلت كانت
لها ذلك اكتفينا بما استظهرنا منه حكمها ولو بخبر واحد معتبر بل بمطلق
الظن بمقدمات دليل الانسداد في الحكم وان لم يكن لها ذلك بل كانت
المسئلة من الموضوعات لم يقد وجود الخبر الواحد في التحليل مثلا
وان كان في أعلى مراتب الصحة بل كان حكمها حينئذ ما هو الحكم
في سائر الاملاك من عدم جواز التصرف فيها بغير رضا المالك فلا بد
من تحصيل النظم بالرضا ولو من شاهد الحال
لكن الظاهر أنها ليست مهمة بلا حكم بل الظاهر ان ما دل على إباحة
الاقال وان من أحيا أرضا ميتة فهي له مسوق لبيان حكمها بعد ما

عرفت ان ملكيتها له بجهة الامامة فيدل على ان الاباحة والملكية
بالاحياء حكم شرعي نعم لو كانت ملكيتها له شغصبة كان مثل هذه
الدلة ظاهرا في مجرد الاذن بالتصرف ولا شك ان الرخصة في التصرف
في الملك الشخصي ليس حكما شرعيا لعمال بخلاف الاباحة في المملوك
بجهة الامامة فان ما يدل عليها ظاهر في تشريع الحكم الشرعي له وتوضيحه
بالتأمل فيما استلفناه من ان ملكية الاثقال للامام طور اخر من الملكية
يشبه طور ملكية الارض والسموات لله وما فيها وان كانت دائرتها الضيق ونوع
اعتبارها اخص من نوع اعتبارها له تعالى فكذلك ان ملكيته تعالى تجتمع مع ملكية سائر
الناس فكذلك ملكية الامام فالكفار والمخالفة ون يملكون بالاحياء
والحيازة كالشيعة وان كانوا غاصيين بالنظر الى عدم الاذن لهم بالاضافة
الى ملكية الامام ولا منافات لان كلا من المليكيتين لها اثار خاصة تقترب
عند اجتماعهما ومن هنا نأزرم بعدم جواز مزاحمتهم في ما يملكونه من
هذا القيل وعدم جواز التصرف فيه بلا اذنهم ولا يجوز استفادته منهم
بجيلة او ضرر مع التمكن منه وان صرح بعض فانه لو كان في يد المخالف
شيء من هذه الاثقال بحيث نعلم بعدم انتقاله اليه من مؤمن يجوز
استفادته منه بانواع الاخذ مثل الخدعة والسرقه والنهر اذا تمكن
لانه غضب في ايديهم وذلك لحصول الملكية لهم باحله او حيازة
تحصولها لغيرهم وان كانوا غاصيين بالاضافة الى ملكية الامام
الثابتة له بجهة الامامة وانما يؤخذ منهم بالقهر والغلبة عند ظهور الحاجة
وقيام الدولة الحققة لاهم ملكوا مالا يباح لهم من جانب الامام
وقد حكى عن الشريد في بعض حواشيه على القواعد حرمة اخذ

ما يبدى لهم بما يمكن من أنواع الاخذ نل بحسب رده لو اخذ لو صلى فيه قبل الرد بطلت صلواته فتحليل الأئمة الأقال لشيعتهم وازلم وجب التملك بنفسه الا انه اذن في الملك لكل ما يملكونه مما يختص بهم بجهة الامامة بمنزلة الاحياء والحيازة المملوكة في المباحات الاصلية وذلك لتحل منافهم من مائكل ومشرب ولنطيب مواليدهم وفي الخبر المروي عن تفسير العسكري انه قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بعد ما ذكره امير المؤمنين من ايهاب نصيبه من السبي والغنائم لكل من ملك شيئا من ذلك من شيعته تحليلا لما فهمه تطبيقا لمبلاهم ان صدق احد افاضل من صدقاتك وقد تبلىك رسول الله في فلك ولا ينافي هذا ملكية ما فيه نصيب الامام وحلية المنافع وطب الولافة مع عدم تحليل الامام بحسب الاحكام الظاهرية كما في المختلفين حيث انهم يملكون ما يبدى لهم ولا يستحقون باستحقاق الامام شي مما اقتدوا استحقاقه بجهة الامامة ومع ذلك تصرفهم فيه ماضية ولا يترب عليهم احكام غيب الميلاد في الظاهر وان كان عدم ما اذنبتهم بوجوب الحباثة وحرمة المنافع الاضافة الى نوع ملكية الامام التي تجتمع ملكيته غيره النوع الشخصي كما تجتمع الملكيتان تجتمع آثارهما فطبيب ولادة الخلف بحسب ملكيته الشخصية في الظاهر من غير جهة لزوم السر والخرج يجتمع مع غبايتها بالاضافة الى ملكية الامام فانضح من ذلك كله ان الاتقال مطلقا تقع معروضا لنوعين من الملكية والاضافة الى الشيعة ليست تملكهم ناشئا عن الاذن كما قيل بل السبب المملك من اجباة او حيازة وانما الاذن يؤثر في صحة التصرف وحلية النفقة بالاضافة الى ملكية الامام وان كانت هذه الانا حالية بالاضافة الى الملكية الشخصية ببق شيء وهو انه نسب الى المشهور حلية النالك والسالك

والتاجر لشبهة بل قال بحليتها من لا يقول بحلية الاغال لهم كما من
الحلي والشخ حيث منما من جواز التصرف في الاخماس والاغال ما عدى
هذه الثلاثة بل من الاول المبالة في انكار التحليل منهم للاغال حتى قال
بإستحقاق التصرف فيها الامن وفي الحديث نسب الى المشهور واختصاص
التحليل بهذه الثلاثة وعلى كل تقدير فالمشهور حلية المالك لهم في النية
بل من محكي المنتهى نسبة الحل فيها وفي الحضور الى طائفتا جزم وربما
يظن من الصدوق الاعتراف بالحلية في المالك دون الساكن والتاجر
حيث حكى منه الاقتصاد عليها والراد بها كل جارية كانت حق الامام
متلما بها كلا كما اذا كانت من الاغال لو كانت من قطايع الملوكة او كانت
مما اغتم بنير اذن الامام او بعضا في ما اذا كان فيها الحجر ولا اشكال
في حليتها في الجملة وتدل عليها الاخبار الكثيرة المصرحة بذلك مطلقا
لها بمحصل اطلب لولادة في المروي عن غوالي الثالث من سلا عن الصادق
بل ينبع لهم الساكن لتصح عباداتهم وينبغ لهم المالك لتطبع
ولادتهم وينبغ لهم التاجر ليزكوا اموالهم وانما الاشكال في شمول هذه
الاطلاقات لما اذا كانت الحلية من جهة مال التجارة لقدي يتلقى به الخس
او كانت بنسبها لا فتجارة كما لو اتجر بالجوازي فم شمولها لا يبد من
اقول بسقوط حق الامام منه اذا كانت مالا فتجارة وزادت من وثقة السنة
وعو شكل لعدم وضوح شمولها لمثل هذه الصورة بل القدر المعلوم منها
الجوازي التي تشتريها لشبهة من غيرهم او يسيها بانفسهم بل ربما يستشكل
في الصورة الاخيرة وان قلنا بسقوط حقها فيما لو انتقلت من غيرهم اليهم
نظير حرمة تصرفهم في مكانهم وما اولهم التي يتلقى ما الخس مع انها
لو انتقلت من غيرهم حل التصرف فيها من جهة حلية حق الامام فيها

لهم لان منصرف الاخبار غير تلك الصورة لان انقال الجوارى
 المسبية اليهم بالاشتهاء فلا ينضم عموم التميل لطب الولادة بسد
 وروده .ورد انقال قالقول الحلية في هذه الصورة لا يخلو من اشكال واشكال
 منها لو كانت من مال التجارة لانه يمكن الالتزام بشمول الاخبار بصورة
 المذكورة نظراً الى ان الغاية طيب الولادة ولولا الحلية لوقفوا في الزنا
 كما يدل عليه رواية ضريس الكناسي قال قال ابو عبد الله تدري من
 ابن فمل الناس الزنا قتل لا ادري من قبل خشنا اهل البيت الا
 لشيعتنا الاطمين فانه محال لهم وليلادهم ومن هنا نقول بالحلية في مطلق
 الجوارى لا خصوص المولودات فمن لان الغاية في التحليل عدم الوقوع
 في الزنا اللازم من تعلق حق الامام بها والطيب مبالادهم لو اتفقت
 الولادة فالترض كما هو ظاهر ما يستفاد من الملة هو الطيب النوعي في
 نوع الجوارى وازكان بعضها غير ولود بخلاف ما لو كانت من مال
 التجارة فان دعوى شمول الملة لمثل هذه الصورة تشبه دعوى ان كل ما
 يتوقف عليه طيب الولادة فقد حل وازكان محرماً بحسب اصل الشرع
 فله اخذنا باطلائها لاخذنا به في سقوط حق الامام من خمس الغنيمة
 لا خمس المكاسب لو اتجر بها لعدم شمول الاطلاقات لها فبقى مهمومات
 وجوب اخراج الخمس من المكاسب على حالها ولما الساكن فان كان
 المراد منها ثمن السكنى فهو من وثقة المستفتاة من ارباح المكاسب
 ولا معنى لتحليله لعدم تعلق الخمس الابد اخراجه ثم يطلق الخمس به ولو
 وضعه ولم يشتر به السكنى حتى مرت عليه السنة بحيث لم تقدم وثقة السنة
 وان كان المراد للسكنى من الاراضي التي هي للامام ع بجهة الادامة فهو
 داخل في الانفال فلا خصوصية في الساكن نعم ربما قصر كما عن

الشهيد في خشيته على القواعد بأنها المساكن التي تنتم من الكفار
فيجوز تمامها ولا يجب اخراج الخمس منها فيحتمل ان يكون المراد منها
في رواية الغوالي الثالثي ذلك ويحتمل قريبا ان يكون المراد مسكن الارض
التي تخص بالامام كرؤس الجبال ونحوها ولا ينافي كونها من الانفال اذ
غاية الامر ان تحلبها من جهة تحليل الانفال واقرب منه ما سبقه من
الاحتمال فان الظاهر من المسكن ما عدا السكنى من الاماكن المأهولة
لامثل رؤس الجبال فيبقى احتمال ان يكون المراد منها في رواية الغوالي
المنازل المقنونة من الكفار بغير اذن الامام وربما يفسر المسكن بمطلق
المنزل وان كان من غير الارض المختصة بالامام ولا بما غنم من الكفار
غير دار السكنى التي هي من جملة المؤنة فيحتمل ارادته وارادة المسكن
المتخذ من الاراضى المفتوحة حنة بناء على اماحة الخمس منها نظرا الى
ظهور الاخبار المحلاة للارض للشبهة في سقوط هذا الحق منها وعلى كل
تقدير لا اشكال في حلية كل ما كان حق الامام متعلقا به كالأوبىضا
من المساكن بمقتضى رواية الغوالي وغيرها والتعليل بقوله انصح عبادتهم
وان كانت كلمات الاصحاب مضطربة في تفسير المسكن بل لا يتحصل
منها معنى خال من الاشكال فلا حظ واما المتاجر فلا اشكال بمقتضى
دلالة الاخبار في حلية ما يشتري من اموال التجارة ممن لا يعتد الخمس
ويبدل عليها ما في رواية الغوالي وينبغي لهم المتاجر ليزكو اموالهم وفي الروى
عن تفسير العسكري فقد وهبت نصيبى لكل من ملك شيئا من ذلك
من شيعتى لتحل مناقهم من ما كل ومشرب وانما الاشكال في المال
المتعلق به الخمس المتقل ممن لا يخمس مع اعتقاده بوجوبه فيه كالأبيعد
كثرة ذلك في زماننا الذي قل الخمسون فيه فان مقتضى ما دل على اباحة

المتاجر حليته مع ان مادل على عدم جواز شراء الخمس بشمله مع انه لو فرض
 ضمان من انتقل اليه الخمس في المال الذي تعلق الخمس به قبل الانتقال
 فلا يلزم نفيه في صحة التصرف قديلا وان قيل به في الزكوة نعم يصح
 لو فرض تعلقه بأموال التجارة لمن انتقل عنه بنحو الكلي فان نقله الى الغير
 بوجوب تعيينه في البقي فيصح التصرف بمن انتقل اليه لعدم تعلق الخمس
 بشخص ذلك المال وبظهر عدم الصحة فيما لو انحصر ماله فيما هو بمقدار الخمس
 فلا يجوز شراء ذلك منه لانه الخمس فيه نعم استقرار تعلقه به مراعى
 بعدم فسخ معاملة من المعاملات التي اوقعتها في تلك الاموال اذ مع الفسخ
 يعود المال اليه فلا ينحصر الكلي في المال الذي يراد شرائه وعلى كل حال
 فان علم بتعلق الخمس بالمال الذي يتصد المعاملة عليه فلا يبعد الالتزام
 بعدم جواز الشراء وان لم يلزم وكان من اشتباه الكثير في الكثير فقطضى
 عموم التحليل في بعض اخبار التحليل ولزم الحرج الشديد عن اجابة
 مثل تلك المعاملات التي يتفق الابتلاء بها غالبا سيما اذا انضم اليه سائر
 ما يوجب التحريم مما يلزم اجمالا بثبوته في المعاملات من السرفقة والنصب
 ونحوهما هو الحل في هذه الصورة بل هو مقتضى قواعد العلم الاجمالي
 لقوله كل شيء لك حلال - حتى تعرف انه حرام بعينه بناء على شموله وغيره
 مما دل على الحل في المشتبهات للوضع ايضا ولاضير في الالتزام بصيرورة
 الخمس ملكا لمن انتقل اليه المال المتعلق به الخمس عند البايع مع عدم
 انتقال الثمن اليه من جهة عدم صحة المعاملة منه وان صحت بالنسبة الى
 من انتقل اليه بالشراء لوجوده المذكورة فورد عدم جواز شراء الخمس هو
 المال المعلوم تعلق الخمس به عند البايع ومورد اخبار التحليل المال الذي
 اتفق المشتري انتقاله اليه وكان متعلقا بالخمسة واقفا في ضمن الاموال

التي طال عليها لحكمة حل المنافع ودهوى شمولها لفرض العلم بملاحقة
 التعليل ترجع الى دعوى الاخذ بمومسه في سائر المحرمات نظرا الى
 حصول الحلية في الماكل والشرب ولما لو لم اجمالا بتعلق الخمس باحد
 المالين اللذين يراد المعاملة على واحد منهما فلا يبعد القول بجواز الشراء
 وعدم منع العلم الاجمالي في الاطراف المحصورة لو لم تستفد من دليل
 عدم جواز شراء الخمس حكما قطليا حتى في مورد الاشتباه بحيث كان
 لشارع اهتمام خاص بعدم ضياع هذا الحق فلا يرضى بشرائه حتى مع
 الاشتباه كما علمنا اهتمامه في موارد الامراض والنفوس واستكشفنا ايجاب
 الاحتياط منه في موارد اشتباهها والا فلا يجوز كما لو علمنا تفصيلا هذا
 في الخمس الذي يتعلق بانال قبل الانتقال واما اذا اتجر به وحصل الربح
 ما يزيد على المؤنة فالظاهر عدم سقوطه لعدم دليل وجوبه في
 ارباح المكاسب وظهور دلالة السقوط في ما قبل الانتقال والله العالم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله والصلوة على نبيه وبعد فإن من أهم مسائل الوقف مسألة جواز بيع العين الموقوفة وعدمه فكانت جذيرة باستقصاء الكلام فافترت البحث عنها في رسالة المسماة (رفع السجوف عن حكم بيع الوقوف) مستعينا به سبحانه وهو ولي التوفيق وقبل الخوض في المقصود لابد من تقديم مقدمة تتضمن البحث عن حقيقة الوقف التي تقصد عند انشائه وهل هي واحدة او متعددة بحسب اختلاف الموارد فتقول يظهر من الشهيد وجماعة من المتقدمين انه نحيس الاصل واطلاق المنفعة والملم اخذوا هذا التعريف من النبوي حبس الاصل وسبل الثمرة ولكنه في مقام التشريع في الجملة لا في مقام التعريف بالحد التام لوضوح انه مجرد نحيس الاصل وتسهيل الثمرة ليس تمام الحقيقة والالم يكنز الحبس والسكنى واختاها بقودا مستقلة لاشتراكها معه في ذلك واما صراحة صبغة وقت في ماهو الوقف واقعا كما في عنها الخلاف جماعة وادعى عليها الاجماع اخرون فلا تجدي في شرح الحقيقة وان صح الاستعمال مع عدم معرفة الكنه نعم يمكن الالتزام بكفاية قصد ماهو وقف واقعا عند الشارع في مقام الانشاء وان لم يعرف ذلك لكن مجرد التحيس والتسهيل ليس تعريفا له وان كان المقصد من الحبس الخاص منه الذي به يخالف الحبس المقابل للوقف لبقاء الاجال في هذا الحبس الخاص لا مكان ان يكون مع بقاء ملكية الدين لملكها مع اطلاق المنفعة وان لم يترتب على الملكية اثارها كما ربما يستأنس له بكون الوقف صدقة جارية عن الواقف حتى ان بعضهم عرفه بها المشر ببقائها او يلتزم بترتب الاثر الغير الاختياري كالارث ولكن على النحو الذي كان للمورث وهو حبس العين واطلاق

المنفعة على نحو لا تنتقل المين بسبب اختياري كالبيع ونحوه من التصرفات
 المنافية لاطلاق المنفعة كما يمكن ان يكون على وجه التملك للموقوف
 عليه شخصا في الوقف الخاص او دونها في العام لتصورنا المالكية في
 الكلي او يكون فكا ملك كالحرير او يختلف باختلاف الموارد فيكون
 في ماعدى الوقف على الجهة تملكه فكا والظاهر وحدة حقيقة الوقف
 في جميع الموارد والاختلاف في الانظار بحسب الاحكام والانار والذي
 عليه المشهور بل ربما يدعى الاجماع عليه انه بوجوب خروج المين عن
 ملك الوقف ونسب الى ابي الصلاح وبعض الشافعية بقائها على ما ك
 ولا ينافيه اخراج نفسه عنها لانه بانتهاء تصرفاته التي كانت له قبل الوقف
 وبمده بعدم جواز الانتفاع منها وقتا وهذا يجتمع مع بقاءها على ملكه
 كما لا ينافيه كونه صدقة جارية منه بل يساعد كما مر وعلى تقدير عدم
 بقائها فهناك الاختلاف من حيث التملك للموقوف عليه شخصا او دونها
 بناء على القول بانه لا بد للوقف من الموقوف عليه نظراً الى انه من اركانه
 كما قيل او كونه فكا كالحرير في خصوص الوقف على المسجد وتيمكا في
 الوقف على المين كما من الفضل في القواعد او فكا مطلقا وان
 قيل لا يعرف له قائل ولا شك ان اختلاف الانظار في الانار لا يؤثر
 في اثلام وحدة الحقيقة وهي الحبس الخاص للامل وتسهيل المنفعة
 كما لا تنظم باختلاف كونه مقدا او ايقاعا واقوي دليل على ذلك صحة
 جمع الانار المختلفة في الوقف المنشأ بانشاء واحد كما اذا قل وقت داري
 على اولادي ومع انقراضهم فعلى العلماء ومع انقراضهم فعلى العباد على
 ان تكون مسجدا مع ان الوقف على الجهة لا يوجب تلك المنفعة بل
 استحقاق الانتفاع بناء على كونه فكا وان قيل بانه ايضا تملك للمدين

بناء على لزوم الوقوف عليه في الوقف ولكنه خلاف التحقيق لأن
وقف المكان مسجدا ليس وقفا على شيء لاحتاج الى الوقف عليه بل
هو جملة مسجدا وله في الشرع احكام يقترب عليه غاية الامرات
المسجدية قد تكون بالاصل كمسجد الحرام مثلا وقد تكون بالجعل ولهذا
الجهة سواء كانت اصلية او مجعولة احكام خاصة في الشريعة وليس كالوقف
الخاص او العام في تعلقه بالوقوف عليه ولا يتوهم ان الحقيقة الواحدة
كيف يختلف اثرها في الموارد لانه يستلزم اقتضاء الطيبة الواحدة
للأثار المتعادلة لان الوحدة بحسب الماهية واختلاف الآثار ناشئ عن
اختلاف خصوصيات الموارد فحال الوقف في هذه الجهة كالصالح في
كونه عبارة عن معنى واحد وهو الترضى الخاص الواقع بين الطرفين
ولكن خصوصيات الموارد تختلف فان وقع على مالك عين شئ معلوم
فقد نأثرت البيع او المنفعة بموضع معين فالأجرة او تمليك الدين بلا عوض
فهبة او الامتياز اذا وقع على أخبار او الأئمة اذا وقع على دين او العارية
اذا تضمن الباحة المنفعة فهو جائز على كل شيء سوى ما يستلزم تحليل
حرام او تحريم حلال و يصح الجمع بين الموارد المختلفة في صالح واحد
وحقيقة الوقف المتعددة في جميع موارد هي الحبس المطلق مع اطلاق
المنفعة لا مطلق الحبس مع اطلاقها الجامع بينها وبين الحبس والسكنى
والزنى والاميرى التي هي حقائق اخرى لان حقيقة الشيء بجنسه وفعله
فلا يقل ان يترتب بالجامع بينهما وبين غيره وهذه الحقيقة قد تلاحظ بنفسها وقد
تلاحظ في مقام نشأته او عند التمسك اليها بالاشياء فلا يمتنع ان تلاحظ
بحسب طور الوجود يستلزم الخلال زعمها فان آثارها بالاعتناء الاول
هي ما هو الوجود الواقعي كآثار التمليك او تلك واقعا وما اثر الوجود الانشائي

فهو حصول احدهما يقترب عليه الآثار الثابتة له فن عرف الوقف
بانه تجبيس الاصل واطلاق النعمة فقد عرفه بواقفه لكن عرفه غير واحد
بانه عقد ثمرته ذلك ويمكن ارجاع الاول الى الثاني الى ان يكون المراد
التجبيس الانشائي فيكون المرف مقدمه لانفسه اذ لا معنى لكون الوقف
بوجوده الواقعي خيرا انشائيا لكن لا يخرج الى هذا التكلف ولعل
السبب في هذا الاختلاف ما في البيع ونحوه من الخلاف في انه اسم
للملك الحاصل من مقدمه اولئك المقدول كان التحقق ان هذا
الخلاف في غير محله اذ لا خصوصية للالة المستعملة في العقود من بين
الالفاظ بل هي كثيرها موضوعة للمباني الواقعية وهذا الاختلاف ناشئ
من الاختلاف في الاطلاقات الجارية على السنة الفقهاء
في اواب المقود اذا عرفت ذلك فلتنتقل الى موضوع البحث
فنقول لا خلاف ظاهرا في عدم جواز بيع التمين الموقوفة في ما كانت
الوقف فيه فملكك كالمسجد والباطات ونحوها على ما هو مذهب جماعة
فيها فلو تهدم المسجد او حُرِبَت القرية هي كان فيها او انقطعت المارة من
الطريق الذي كان فيه لم يجزيمه ولما قيده مما يقتل الملك فيه الى
الموقوف عليهم كما في الاطلاق العامة لم نقل ما نقل الملك فيه الى الله
منه الخصة التي لا اشكال ظاهرا في كون الملك فيها الموقوف عليهم
فلا يجوز بيعه في الجملة جماعة منهم من لا يبعد دعوى الضرورة
فيه كما اذا رخصه عليه ضاها الى جملة من النصوص الخاصة
فوله وقف عن حسب ما يوقفها اهلها لكن ذلك مع عدم بعض
الوجوه التي اتفق جماعة بجواز البيع معها واما مع وجودها كما اذا حُرِبَت
التمين الموقوفة بحيث لا تصلح للارتفاع ما معناه وقبها او ضمت الضرورة

الى بينها كما اذا حدث للموقوف عليهم حاجة شديدة لا يمكن لهم القيام بها بدون البيع او خيف ان يقع بين ارباب الوقف فتنة تستباح بها الاتساق فيه بين اصحابنا خلاف ومحل الكلام في المقام انما هو جواز بيع المعين الموقوفة لبعض الاعمار المسوغة بحيث لو لم يقع كانت باقية على وقتيتها ويكون جواز البيع في مواردنا حكما ثابتا لموضوع المعين الموقوفة بما هي كذلك لا بما هي عين كانت موقوفة وان لم تكن كذلك فضلا لولا البيع الخارجي فليس جوازه في الموارد التي نجوزه فيها من جهة بطلان الوقف به بطر تلك الطارئة بحيث لو لم يقع حصول البيع في الخارج لم تكن المعين موقوفة بمد طردها بل الوقفية باقية ما دامت رقة الدين باقية لمكان التأييد وان كانت مسلوب المنفعة وانما يجوز للموقوف دأيم دفعا لوقوع الفتنة لا رضا لها ازالة الوقف بالبيع واللوجه فيه ان عدم جواز البيع ليس داخلا في قول الوقف بحيث كان فضلا مقوما له فهو بحقيقته امر واحد يختلف اتاره واحكامه بحسب خصوصيات الموارد فعدم جواز البيع ليس الا كعدم جواز هبته وعدم انتقاله اراثا من احكام ذلك الامر الواحد كسائر الموضوعات الواقعة المحكومة باحكامها كما يشهد به بنص الروايات الواردة في صدقات الائمة فان قوله صدقة لا تباع ولا توهب يشهد بسياقه على كونها من احكام الوقف لا انه شرح للحقيقة فلو ثبت بدليل جواز بيع المعين الموقوفة كان كافلا لاثبات حكم في مورد خاص فان كان لما دل على عدم جواز التصرف فيه بالبيع او الهبة ونحوهما عموم او اطلاق كان ذلك تخصيصا او تقييما له لا انه متضمن له كما يبطلان الوقف في مورد هذا لم نقل بان عدم جواز البيع خاصة للوقف استظهارا بما دل على عدم جوازه كونه من اتاره على نحو العملية لا على صرف الاقتضاء

بأن كان مدام جواز البيع والمابة وعدم الانتقال الى الوارث خاصة
 مركبة لحقيقة الوقف فيكون قوله مبدنة لا تباع ولا توهب بمنزلة
 التمريف بالرسم والا فلو قام الدليل على جواز البيع مع عروض عارض
 استكشف منه اما بطلان الوقف في ذلك المورد او كونه من اثار الوقف
 على نحو الاقتضاء فظهر ان جواز البيع في ما يجوز ليس من جهة بطلان
 الوقف لو لم نخل بان المنع عنه من خواصه بل من جهة الدليل على جوازه
 مع حفظ الوقفية في ظرف الجواز ومنه يتضح انه اذا جاز البيع فليس
 عدم جواز اكل الباطون الموجودة لثمن على انه ملك مطلق لهم من
 جهة تعدد المطلوب وتعلق غرض الواقف اولا بوقف شخص العين
 ما دامت سالمة للانتفاع بها وعدم مسوغ شرعي لنقلها الى الغير بالبيع
 ونحوه ووقفية بدلها مع وجود ذلك لان انظار الواقفين تختلف ولا ضابط
 كلي يمين به نظر الواقف بل ليس مثل ذلك من ملقا لنظر حال الوقف
 غالبا لذهول الواقفين غالبا عن صورة طرر الطواري المسوقة للبيع مع
 انه لا دليل على لزوم المحافظة على غرض الوقف ولهذا ربما يجب التبديل
 بنير المائل اذا كان اصلح بحال الموقوف عليهم ودعوى وجوب المائلة
 بين البديل والمبدل منه مع الامكان كما من العلامة ولله فخر المحققين
 والشهيد وجماعة غير مسموعة فلا يجب شراء مثل الدين الموقوفة ذا
 يمت بل يشترى بالثمن ما كان اصلح بحال الباطون الموجودة والاتباع بل
 ذلك من جهة اقتضاء البدلية فان الثمن في البيع انما يكون عوضا من
 العين الموقوفة لان البيع انما يقع عليها حال كونها موقوفة فالوقفية
 باقية الى زمان وقوعه ولا تبطل بمجرد جوازه وان لم يقع فيكون الثمن
 بدلا من العين الموقوفة بما هي كذلك وان زالت الوقفية عنها بنفس

البيع ومنعني البداية كوز البال كالمبدل في طرد الملكية وان لم يقرب
 احكام خصوص الوقية ولهذا يجوز تبديل الدين المشتقة بالقيمة
 ببذل اخر بل ربما يجب اذا كان قائما تضييما لحقوق البطون ولا يحتاج
 الى اجراء صيغة الوقية ومما ذكرنا ظهر انه لا مجال لتوهم صيرورة
 الموض ملكا مطلقا لبطون الموجودة لانه انما يكون كذلك لو كانت العين
 المبيعة كذلك والمفروض وقوع البيع على ما ليس للمكاملاتهم وقد زال
 حقهم المتعلق بالدين بانتقالها الى المشتري وانتقل الى بدلها فحال حال
 نفس المبدل في تناق حق البطون اللاحقة اذا عرفت محل الكلام
 فتمتضي الاصل مع الشك في الجواز عدمه لظلم بعدم جوازه قبل
 طرد الطاري الذي يشك منه في الجواز فيستصحب عدمه ولا مورد
 لمعوم دليل السلطنة لان الدين دخلت في ملك الموقوف عليهم - ان
 كونها غير قابلة لا تصرف الناقل فكيف يملك به في ما عدى الحالة
 التي لم يجز معها البيع الا ان يقال ان المقام من موارد الرجوع الى عموم
 العام لا استصحاب حكم المخصص قالتمك بعدم دليل السلطنة
 قالتمك بعدم دليل لزوم العقد في البيع مع ثبوت خيار المجلس من
 اول الامر ولا شك في صحة التمسك بمعوم اوفوا بالعقود مع الشك
 من غير جهة خيار المجلس لكننا المتيقن في الخروج عن عموم لزوم الوفاء
 والمرجع في ما عداه عموم الامام فكذلك يصح التمسك بمعوم الناس
 مسلطون على اموالهم في غير الحالة التي لا يجوز معها البيع وهي حالة عدم
 طرد الطوري لانها المتيقن في الخروج عن هذا المعوم
 وفي ما عداه هو المرجع ولما ما دل على عدم جواز
 بيع الوقف فليس له اطلاق يتمك به في الحكم بعدم الجواز في

المسورة المشكوك لانه ليس نظر الى اثبات الحكم لموضوع الوقف
بملاحظة جميع الحالات الطارئة بل اثبات عدم جوازه في الجملة لكن
بشكل التمسك بعدم دليل السلطة من جهة انه انما يتم اذا حرز كون
المعين الموقوفة مالا للموقوف عليه حتى يتحقق موضوع الدليل والا فلا
بمحال فتمسك بمعمومه مع الشك في المصدق وماليتها للموقوف عليه غير
مطلوبة وانما المعلوم استحقاقه للنفعة وهو بمجرد لا يوجب المالية فلا بد
من الرجوع الى استصحاب المنع المعلوم حال عدم طرؤ الطاري الى ان
يقوم دليل على الجواز مع طرؤه كما انه المرجح اذا شك في جواز اجارة
مالا يجوز اجارته لو لم يكن عرصه كالمساجد والمدارس التي تعذر الانتفاع
بها في الجهة المقصودة منها كما لو خربت القرية التي كانت فيها او خراب
المسجد وصار عرصه فلا يجوز اجارة ارض المسجد لزراعة فيها ولا المدرسة
لنزول الحجاج والتجار لان عدم جواز الاجارة قبل سقوطها عن الانتفاع
لم يكن من جهة الزاحمة مع الانتفاع في الجهة المقصودة من الوقف
حتى يقال ان المنقضي للجواز الاجارة مع تعذر الانتفاع بها في الجهة
المقصودة موجود وهو كون النفعة المقصودة بالايجار محالة والمانع وهو
وجود النفعة المسببة بالوقف مفقود بل من جهة فقد المنقضي اذ لا
منقضي لجواز الاجارة لاستيفاء منافع اخرى غير ما كانت مقصودة
بالوقف لان سائر المنافع قد اهدرها الواقف ولم يجعلها لاحد بالوقف
وانما وقف الميعن لاستيفاء منفعة خاصة واذا كانت بقية المنافع دورية يجوز
استيفائها لكل احد اذ لم يزاحم استيفاء الموقوف عليه فاذا صار المسجد عرصه
او لم يوجد من يصلح فيه لانتفاع المروء من الطريق الذي هو فيه جاز لكل
احد المجتبي فيه وكل يصرف لا ينافي اجكاهم السو جمع باحكاما معتقبة لان

المفروض أنه لا يخرج بذلك عن كونه مسجداً وأما اجارته وصرفه عن الاجارة
فيه اوفى.. جداً اخراوفي مصالح المسلمين فلا دليل على جوازه بل هو تصرف
فضولي بتعيين منفعة وهو تصرف من غير استناد الى مسوغ شرعي وعليه
يجوز التصرف من غير ان يكون المتصرف ضامناً لاجرة المثل لان
بقية المنافع مهدودة لمستوفيا ولو فرض جواز الاجارة وجب على المتوالي
العام او الخاص اجارته لثلاث تيقى سائر المنافع معطلة والا فلا يجوز نعم
لو احرز كون الوقف على نحو تعدد المطلوب جاز ذلك لكن الشك
في احرازه وقد عرفت انه لا طريق الى احرازه لان انظار الواقفين ليست
مضبوطة بل ربما لا يلتفت الى طرؤ الحراب وتعطل العين الموقوفة عن
الانتفاع ولو ائتم بها صالحا للانتفاع بل الظاهر في امثال ذلك اهدار
سائر المنافع كما قد يخصها لواقف لنفسه في ما اذا وقعها في جهة مخصوصة
جاءه لبقية الجهات لنفسه وورثته كما عن الفاضل في التذكرة من جواز
وقف البقرة لمخصوص الحرث وجعل باقي منافعها لواقف ولو فرض كون
جواز الاجارة قبل طرؤ انقطاع الانتفاع لاجل مانع المزاحمة لا
من جهة فقد المنتضى فالمنع موجود بحد طرؤ الطاري غاية الامرات
المنفعة المقصودة متغيرة لعدم وجود من يستوفيا اول سقوط العين عن
صلاحية الانتفاع وهو لا يوجب ارتفاع المزاحمة لانها انما نشأت من قبل
فقد تعلقها مسيلة بالوقف لا من قبل الاستيفاء القملي متى يكون للمنفعة
مرقما بعد انقطاع الانتفاع فالرجع ليس الا ما ذكرنا من استحباب
عدم جواز الاجارة الثابت حال عدم طرؤ الطاري هذا هو الاصل في المسئلة
عند الشك وأما الدليل الخارج عنه فربما يتسلسل الاجماع على جوازه

كافي بحكي الانتصار والفنية ووهن التمسك به في هذه المسئلة الخلافية التي تشتت فيها كدات الاصعاب غير خفي فان تحصيل الاجماع في غاية الصعوبة والاشكال والركوز اليه على تقدير تحفته وتحصيله اشكل لقوة احتمال الاعتماد فيه على ما زعموه من تعدد النرض الذي قد عرفت حاله فلا وثوق بمثل هذا الاجماع في الحكم بجواز بيع الوقف مطلقا وربما يذكر لجواز البيع صور يقع الكلام فيها في لجواز وعلله ويترب الجواز فيما لو خربت العين الموقوفة بحيث لم يمكن الانتفاع بها مع قائمها كالحصر القديمة والجذوع البالية والحجوان المذبوح وغير خفي انه لا يخرج عن الاستصحاب في هذه الصورة اصلا الا ان يدعى القطع بجواز البيع فيها وهي ترجع الى دعوى الاجماع عليه والا فلا وجه له الا ان يدعى ان جوازه من احكام الوقف في هذه الصورة عرفا فان العرف يحكمون في مثل هذه الايمان الموقوفة الساقطة عن قابلية الانتفاع بها وقد ابحاث تنق وتستوفي ثمراتها وانحصار الانتفاع بها بالبيع او التصرف المتلف كاستعمال الجذوع والحصر الخلة في الاحراق والحجوان المذبوح في الاكل بجواز بينها وجريان البذل المشتري بمجبري العين المبيعة والشارع قد امضاء مع ان دعوى الاجماع في مثلها مشكلة مضافا الى ما عرفت من عدم لاعتقاد على مثل هذا الاجماع الذي يقوى احتمال استناده الى زعم تعدد المطلوب وقد سمعت عدم الطريق الى احراز ذلك بل يحتظر في بعض الموارد اتحاد وهو وقف مخصوص العين ملائمت باقية ولم تسقط عن درجة الانتفاع بها ومن هنا ظهر الحال في الاستناد اليه للخروج عن الاصل الناقض بعدم الجواز الا ان يقوم

حجة على الجواز والاشكال فيه بأن المنع عن البيع قبل طرو الحالة الطارئة
 إنما كان في ضمن وجوب العمل بمقتضى الوقف وهو انتفاع جميع
 البطون وقد ارتفع قطعا لأن المفروض سقوط العين عن قابلية الانتفاع
 بها على الوجه المرعى في الوقف فلم يبق مع طرو الطارئ ما كان المنع
 منه في ضمنه الراجع إلى دعوى القطع بارتفاع الحالة السابقة لانها انتفاع
 البطون بالعين وعدم جواز بيعها لذلك فلا شك في البقاء حتى يستصحب
 عدم الجواز مندفع بأن عدم جواز البيع لم يكن داخلا في قوام العمل
 بمقتضى الوقف حتى يكون ارتفاعه مقطوعا بالقطع بارتفاع العمل الذي
 كان في ضمنه بل إنما كانت من أحكامه وليس للوقف عمل واحد حتى
 يكون الحكم المذكور صريحا بارتفاع ذلك العمل بل احتمال مختلفة باختلاف
 الطواريء للاحتة فكما يكون انتفاع البطون من أحكام الوقف فكذلك
 عدم جواز البيع ويجري ثبوته معه لا يقتضي ارتفاعه مع ارتفاعه لأن
 وجود حكم في ضمن جملة من الأحكام لا يقتضي ارتفاعه بارتفاع ما عداه
 فانتفاع البطون وإن ارتفع قطعا لأن المفروض سقوط العين عن القابلية
 إلا أنه لا يوجب ارتفاع ما هو حكم الوقف من عدم جواز البيع فيكون
 بقاءه مشكوكا بواسطة ارتفاع ذلك فيستصحب ولا يخرج منه إلا أحد
 أمور ثلاثة تملق حق الواقف بالعين من جهة أنها صدقة جارية عنه وعدم
 بيعها تعطيل للوقف المتأني لحق الواقف أو حق الله تبارك وتعالى من
 جهة أن الوقف إنما كان لتقرب إليه وعليه الأجر والثوبة أو تطلق حق
 البطون للاحتة والموجودة بها وإبقاء العين السافطة عن الانتفاع تضيق
 لها ولا فجرد عدم وجود اجراع في هذه الصورة على المنع عن البيع
 وعدم شمول الإطلاق لا يجوز شراء الوقف لمثل المقام وورد إطلاق قوله

الوقوف على حسبما يرقعها اهلها مورد حكم اخر لا يكتفى في الحكم
 بالجواز وشئ من هذه الوجوه الثلاثة لا يقتضى الجواز ولا ينفع في الخروج
 عن الاصل اما تعلق حق الواقف به فواضح لانه لاضافة الوقوف الى
 العين الا كونها ملكا مطلقا له قبل الوقف وقد وقفها واما بعده فهو اجنبي
 عنها كغيره واما كونها صدقة جارية عنه فلا يدل على ثبوت حق له فيها
 لان حرياتها صدقة عنه مسبب من صدور الوقف منه وان كان اجنيا
 عن العين بعده لانه ثبوت حق فعلي له فيها حتى يجب المحافظة عليه
 بتبديل العين عند سقوطها عن قابلية الانتفاع ولما تعلق حق الله تعالى
 به فاز كان بمعنى كونها ملكا له كسائر الموجودات بالمعنى الذي به تكون
 ملكا له فقدم قسه في ما هو المهم ووضح وان كان بمعنى ثبوت حق فعلي
 له يقتضى المحافظة عليه وعدم تعطيله بدم البيع فهو ممنوع لان مجرد
 كون الوقف له تعالى وطيه اجره لا يقتضى ذلك واما حقوق البطون
 فلاثم انما يستحقون منافع العين اذا كانت قابلة للاستيفاء والمقروض
 سقوطها عن القابلية ولما تعلق حقهم بالعين فليس الامن جهة استحقاقهم
 منافعها المسبلة والا ففقد العين محبوسة لامننى لتعلق حقهم بها مع قطع
 النظر عن المنفعة فاذا كانت العين ساقطة عن قابلية الانتفاع بها كما هو
 المقروض جرى ذلك مجرى انتهاء العين وتلقوا فكما اذا تلقت العين برقم
 حق البطون فكذلك المنفعة لاهما هي التي يستحقها الموقوف عليه والوقف
 مركب من حبس العين وتسهيل للثمرة ولا ثمرة حسب القرض للمعين
 لسقوطها عن قابلية الانتفاع بها وقفا فكما يكون ارتفاع الجزء الاول
 موجوبا لانتهاء الحق ولو من جهة انتهاء الوقف بخلاص العين الموقوفة
 فكذلك ارتفاع لجزء الثاني وان كانت رقة العين باقية يمكن الانتفاع

تبدلها فظهر انه لاحق فلي يمتضى جواز البيع محافظة عليه لامن الله ولا من الواقف ولا من الوقوف عليه واما تعدد المطلوب فلا دخل له بايجاب حق فلي الواقف لو تم بل هو بنفسه مقتضى لوجوب البيع وتبدل العين الموقوفة بين اثنين تجري مجراها في الانتفاع بها وقد عرفت ما فيه بما لا مزيد عليه فظهر ما في دعوى ان الامر دائر بين تعطيل الوقف حتى يتلف بنفسه وبين انتفاع البطن الموجود به بالانلاف وبين تبديله بما بقي ويتنعم به الكل ومما ذكرنا يظهر الحال في سائر الموارد التي لا يكون فيها من الاخبار ابدال بظاهاه على الجواز كصورة ما لو لم تسقط العين عن الانتفاع راسا لكن لا يكرز لها منفعة ممتدة بها كما لو اهدمت الدار وصارت عرصه او قلت منفعتها فان اطلاق قوله لا يجوز شراء الوقف واذا كان يمكن منع تصرفه عن هاتين صورتين لانها ليستا كما اذا سقطت العين عن قابلية الانتفاع بها بالكلية في ظاهرها تصرف دليل المنع عنه الا انه على تقدير الانصراف يكون استصحاب عدم الجواز ساجا عن الاشكال واما صورة ما لو شرط بيه عند طرو صفة في العين فان كانت في العين صورة مستثناة من كلية المنع من البيع وكانت الصورة التي شرط بيه عند تحققها هي تلك الصورة فلا اشكال في جواز البيع لانه ليس شرطا منافيا لمقتضى العقد بل لو لم يشترط ذلك لصح البيع وا لو شرط في غير الصورة مستثناة في جواز البيع وعدمه وجهان من كونه شرطا منافيا لمقتضى العقد فلا ينفذ كما من المحقق الكركي التطيل بذلك حيث قال في ما حكى عنه التحقيق ان كل موضع قلنا يجوز بيع الوقف يجوز اشتراط البيع في الوقف اذا بلغ في تلك الحالة لانه شرط مؤكد وليس بعارض للتأبيد المعتبر في الوقف لانه مقيد واقعا بعدم حصول

اسباب المنع والا فلا للمنافات ومن ان اشتراط ذلك من الواقف يجري
مجرى الكشف من تعدد مطلوبه وان القصد تعلق اولا بوقف شخص
الدين مالم تطره تلك الحالة والا فيبدها بل لوشك في جواز الاشتراط
المذكو روتموده كانت الحكم ايضا المصلحة لعموم المؤمنون عند شروطهم
خرج ما لم كونه شرطا مخالفا للكتاب او السنة وتبقى الباقي تحت العموم
لكن هذا لو لم يكن في الين اطلاق لقوله لا يجوز شراء الوقف يشمل
فرض اشتراط الواقف بيمينه عند طر و صفة لولا اشتراطه عندها لم
يجز البيع لان كان جوازه معها من اثر الاشتراط والا فلو كان جائزا عند
تحقق تلك الصفة واز لم يشترط لم يكن جوازه اذا طرئت من اثر الاشتراط
والا فلو كان له اطلاق يشمل صورة الاشتراط ويكون خروج ما خرج
بما يجوز البيع فيه من جهة الدليل المقيد ويكون دائرة اطلاقه معه
اضيق من دائرته قبل لحوق الدليل المقيد لما هو المقرر في محله ان الدليل
لا يكشف عن عدم الاطلاق في مقام البيان ان لم يؤكد اطلاقه لزم
الحكم بان الوقف مع فرض الاشتراط مناف لمقتضى العقد فلا يكون
نافذا كما هو الحال في جميع موارد الاشتراط فانه لو كان لدليل الشرط
اطلاق يقتضي ترتيب حكمه عليه حتى في مورد الاشتراط بان استكشف
من الاطلاق طية الموضوع لحكمه في مورد جملة شرطا في ضمن العقد
لم يحكم بنفوذ الشرط وكان حيثئذ داخلا في المستثنى لانه اما محرم
للحلال او محلل للحرام مثلا لو كان لدليل حرمة شرب الخمر اطلاق يشمل
حتى ماله جعل شرطا في ضمن عقد كشف عن ان الخمر طلة تامة لحكمه
في جميع الموارد التي منها ماله جعل شرطا في ضمن عقد يبيع او صلح
ونحوهما فلا يحكم بنفوذ الشرط بمقتضى المؤننون عند شروطهم لان

نفوذ الشرط المذكور ، يوجب تحليل الحرام اذ المفروض ان دليل حرمة الشرب كشف من كون الحرمة تامة للحرمة حتى في صورة جعل شربه شرطاً في المقد وان لم يكن له اطلاق وانما دل على ثبوت هذا الحكم على نحو الاقتضاء لالدلية التامة ففتنضي المؤمنون عند شروطهم فهوذا الشرط ولا يكون حينئذ محرماً للحلال او محلاً للحرام لان كل شرط يكون كذلك اذ لو لم يكن مؤثراً في تحليل او تحريم وقع لنوا فبالشرط يجب ما لم يكن واجباً لولا الشرط فما كان مباحاً تركه يحرم بالشرط لكن ليس هذا مقصوداً بالاقتضاء فلو فرض في المقام اطلاق لقوله لا يجوز شراء الوقف ففتنضي الاطلاق كون المنع من لزوم الوقف واتاره على نحو الملية التامة فاشتراط البيع حينئذ مناف لمقتضى المقد وذلك لان مخالفة الشرط لمقتضى المقد قد تكون مخالفة لمضمون المقد كما لو اخذ وورد شيء في مضمونه فاشتراط عدمه او عدم شيء فاشتراط وجوده كما لو شرط عدم الثمن في عقد البيع مع انه تملك بعض فاشتراط عدم الموضع مخالف لما يكون المقد مركباً من وجوده وقد تكون من جهة ملية المقد لخلافه كعدم جواز البيع في عقد الوقف بنبه على ثبوت الاطلاق لدليل المنع فان اطلاق لا يجوز شراء الوقف لو كان له ذلك وعدم تقييده بصورة عدم اشتراط البيع عند طر وحالة يكشف عن كون عقد الوقف حلة تامة لعدم جواز البيع ولا ينفذ اشتراطه من الواقع كما استكشفنا من اطلاق دليل لزوم عقد الكاح وعدم لحوق مقيد له كون عقد حلة تامة للزوم ولا ينفذ اشتراط الخيار فيه ولو لا الدليل على فهوذا اشتراط الخيار في عقد البيع لحكمنا باطلاق اوقوا بالمعقود كون البيع ايضاً حلة تامة للزوم فالشأن في دعوى منازعات اشتراط البيع عند طر و صفة

لمقتضى العقد اثبات اطلاق لا يجوز شراء الوقف حتى يفيد كون المنع من البيع من مقتضيات العقد على نحو الطية التامة والا ف مجرد دلالة على المنع في الجملة لا يفيد الا في اثبات كونه من احكامه على نحو الاقتضاء ولا يكون الشرط منه منافيا لمقتضى العقد حتى لا ينفذ بل لا طبلاته ومقتضى عموم المؤمنون عند شروطهم وعموم الوقوف على حسب ما يوقها اهلها تموز هذا الاشتراط لانه كيفية في الوقف قد لاحظها الواثق فيكون هذا الاشتراط كسائر الكيفيات التي لم يعم دليل على بطلان اعتبارها في الموقف فيجب البيع عند طرو المصفة للمعوضة وقاه بالشرط وجريا على منهاج الوقف لكن الظاهر ان قوله لا يجوز شراء الوقف وامثله مما دل على المنع من البيع انما سبق لبيان عدم جوازه في الجملة ولا اطلاق له فيقي المقام داخلا في عموم دليل لزوم الشرط الا ان يكون في البين اجماع على عدم نفوذه وليس لظهور اختلاف كلمات الاصحاب في هذه الصورة مع انه لو كان لم يفد لقوة احتمال الاستناد فيه الى نوح اطلاق دليل المنع من البيع نعم لا يبعد دعوى الاجماع على عدم نفوذه لو اطلق الشرط ولم يفده بطرو حالة كمال الوقف واشترط جواز بيعه مطلقا وان لم يكن هناك شيء من الوجوه المبررة له اذ لا يتحقق معنى الوقف ههنا فامع اطلاق الشرط لان حقيقته حبس العين ولا حبس لها مع جواز بيعها مطلقا وان كان مع عدم فصل زمان معتد به تجري العين فيه وقفالان اطلاق الشرط يرجع الى فاطة البيع بمشيئة الموقوف عليه الا ان يقال انما لا يتحقق الحبس لو جاز البيع بالشرط مطلقا على ان يكون الثمن ملكا مطلقا لا بايع الموقوف عليه واما لو كان بتبديل ثمنه بغيره اخرى تجري وقها فالحبس في الحقيقة متعلق بالدين عاليا لا بخصها فاطلاق اشترط اما بان اطلاق حبس

شخص المين لا حقيقة الحبس فلذا شرط البيع على ان يكون البديل كالبدل كان موضوع الحبس او مع دائرة مما اذا حبس المين بشخصه ما او يقال ان جواز البيع بالشرط مطلقا انما يتأني الحبس لو لم يكن هناك جهة اخرى لا ترتفع حقيقة الحبس معها ولما لو كانت كما في المقام فلا لان الثاني جاز انما هو مخصوص البيع لا مطلق التصرفات فلا يتعلق الهبة ولا الصلح هذه المين المحبوسة وجازيها بالشرط ففنى الحبس حاصل باعتبار انقطاع اثر ما يلحق بالملك من النقل والانتقال الاختياري وغيره كالارث نعم لو جاز جميع انحاء التصرف في المين لم يتحقق معنى الحبس فيها لمساواتها حيثئذ مع الملك المطلق في جميع الآثار مع انه لو ايتت الا عن اطلاق دليل النسخ عن البيع فتأية الامر هو اطلاق يؤخذ به حيث لم يكن هناك ما يقبده لان اطلاقه لا يزيد على اطلاق سائر المطلقات التي تقيد مع فهو حجة على التقييد وهي في المقام الصحيحة المروية عن الكافي في كيفية وقف على عليه السلام في ماله وفيها فان اراد بمعنى الحسن ان يبيع نصيبا من ائمال ليتضي به الدين فليقل ان شاء لا حرج عليه وان شاء جعله مشروى الملك وان ولد على ومواليهم واموالهم الى الحسن بن علي وان كانت دار الحسن بن علي غير دار الصدقة فبدله ان يبيعا فليهما ان شاء ولا حرج عليه فيه فان باع فانه يقسم ثمنها ثلثة اثلثات فيجعل ثلثا في سبيل الله ويجعل ثلثا في بني هاشم وبني المطلب وثلثا في آل ابي طالب وانه يضمه فيهم حيث يراه الله ثم قال وان حدث في الحسن او في الحسين حدث فان الاخر منهما ينظر في بني علي الى ان قال فانه يجعله في رجل برضا من بني هاشم وانه يشترط على الثاني يجعله اليه ان يتروك المال على اصوله وينفق الثمرة الرواية

وظاهرها ان الوقف . يؤبد شرط فيه جواز البيع لاجل قضاء الدين لبعض
من الموقوف عليهم وهو الحسن كما يدل عليه قوله فان حدث في الحسن
او في الحسين حدث فان الاخر ينظر في نتيجه وبقوله فانه يجزمه في
رجل برضاه من بني هاشم وانه يشترط على الذي يجعله اليه ان يترك
المال على اصوله وينفق الثمرة واشتراط ذلك لا يتنافى التأييد لانه
يقابل التوقيت وقد حصل وان شرط معه جواز البيع للحسن لاجل
قضائه عليه من ثمن الميع فهذا الخبر انما يدل على ان اشتراط البيع لا يتنافى
مقتضى المقصد وانما يتنافى اطلاقه وان لم يشتر بشئ المبيع عين اخرى
تجرى وقفا بدلا من العين المبعة بل صرف في قضاء الدين فيكون
الغرض متعلقا بوقف المال على الدوام لو لم تطرأ الحاجة الى بيع نصيب
منه قضاء للدين والا فبغيره وصرف منه فيه بل يدل الخبر على ان يضمن
جواز البيع لقضاء الدين وهو تملك العين الموقوفة حيث ان فيه ولو
شاء جله شروى الملك فانه يدل على جواز تملكه عليه السلام المبنى
الموقوفة ولا يرد عليه ان مرجع ذلك الى جواز اطلاق الوقف بالتملك وهو
خارج عن مقروض البحث فانه يدل على جواز تملك ما هو . ووقوف
لولا التملك فالتملك الراجع للوقفية انما يتعلق بالعين الموقوفة اذ لا فرق
بينه وبين يعا في ما يعوز اذ البيع ايضا تبطل الوقفية على منى انما
تقطع عن العين بالبيع لكن جواز البيع بالاشتراط لا يتنافى الوقفية
بل موضوعه العين الموقوفة بما هي كذلك وانما يتنافى اطلاقها لانه يقتضي
ابدية وقف العين واشترط بيعها لقضاء الدين او تملكها ابتداء يتنافى مقتضى
الاطلاق فلو وقتت العين من اول الامر على ان يجوز لبعض الموقوف
عليهم البيع لقضاء دينه صح . ولم يكن فيه اخلال بالتأييد المعتبر في صحة

الوقف لانه مؤبد على هذا الشرط وفرق واضح بين عدم التابيد راساً وبين حصوله وعدم تحقق جريان المين وفقاً على الدوام لمكان اشتراط جواز البيع في المقصد فلو فرض ان لقوله لا يجوز شراء الوقف اطلاق حتى بلعاط فرض الاشتراط خرجنا عنه بهذه الصحيحة والافالحكم اوضح لهذه الصحيحة ولمعوم المؤمنون عند شروطهم والوقوف على حسابها يوقفها اهلها فعمل بها من غير ما يقتضى التأويل ولا اشكال فيه لان الاصحاب وان لم يعملوا بهذه الصحيحة ولم يفتوا بجواز اشتراط البيع على ان يصرف الثمن في حاجة البائع الا ان عدم عملهم بها ليس من جهة الاعراض عنها حتى يكشف عن وجود خلل فيها لم يثر عليه كي يوجب ذلك طرحها وعدم العمل بها في مضمونها كما لم يعملوا بل لاجل ارتكاز عدم جواز البيع بالاشتراط خصوصاً اذا صرف الثمن في حوائج الموقوف عليه استناداً الى اطلاق لا يجوز شراء الوقف ووقوع الوقف غالباً غير مقرون بمثل هذا الشرط وقد عرفت ان الاطلاق لو كان مقيد بهذه الصحيحة ولا غرو في العمل بها بعد وضوح استناد الاصحاب في عدم ركونهم اليها الى ارتكاز الاستبعاد كما هو مركز في النفس من منافات البيع للوقف حتى كأنها متضادان مع ان جواز البيع مع الاشتراط لا يزيد على الموارد التي حكموا فيها بالجواز وان كان ثمن المبيع مصروفاً في التبديل بين اخرى تقوم مقام المين المبيعة في انتفاع البطون منها كما كانوا ينتفعون من المين المبيعة فما قيل من ان سند الرواية صحيح والتاويل مشكل والعمل اشكل فله ليس في محله ذل اشكال فيه بعد ظهورها لولا صراحتها وصحة السند الا عدم عمل الاصحاب وهو لا يضر الا اذا كان عن اعراض عنها فانه كلما كان صحة الرواية حيث

أقوى كان ومنها أشد ولم يعلم ذلك من حالهم بل الظاهر احتمالهم في ذلك على بعض الاطلاقات والوجوه الغير المجدية في الحكم بعدم الجواز مع الاشترط مع وجود هذه الرواية التي لا اشكال في صحتها نعم يمكن المناقشة باحتمال ان يكون المراد بيع المنفعة لا بيع نفس العين الموقوفة بقرينة سبق قوله فيها فاته يقوم على ذلك الحسن بن علي يا كل منه بالمعروف وينفقه حيث يريد الله في حل محل لا حرج عليه فيه لوضوح ان المراد من الاكل منه الاكل من منافعه كما ان المراد من الاغناق حيث يريد الله في حل محل اغناؤها فيكون المراد من قوله فان اراد ان يبيع نصيبا من المال ليقضى به الدين فليبيعها المال الذي كان من منافع العين ولا يتوجه عليه انه لا حاجة الى اشتراط بيع المال الذي هو منفعة لانه ملك له عليه السلام فجواز البيع حاصل بدون اشتراط فيقع لنوا لانه يملك ما يستحقه من المنافع التي توزع على ذوي الرحم من بني هاشم وبني المطلب وتصرف في كل ثقة ابتغي بها وجه الله كما هو مضمون بعض الفقرات المذكورة في صدر الرواية والاشتراط انما يفيد جواز بيع المقدار من المال الذي يقضى به الدين وان زاد على حصته وما قوله وان كانت دار الحسن بن علي غير دار الصدقة فبداله ان يبيعها فليبيعها انشاء ولا حرج عليه فيه فالمراد منه بيع غير دار الصدقة وهي الدار التي اسكنه علي فيها لادار الصدقة حتى يكون شرطا لبيع الصدقة لكن هذا الخي خلاف الظاهر لان الظاهر من المال هو المال الممهور وهو الذي يكون صدقة لا منفعة ويشهده ابدال الضمير بالاسم الظاهر والا كان الـوق على نحو الجمل الساقطة مقتضا للمساواة في المباداة وهي ان يبيع نصيبا منه لكن حيث ان قامة الضمير مقام الاسم الظاهر ربما كان ظاهرا ولو بقرينة الجمل المتقدمة في بيع نصيب من المال الذي

هو من منافع المدين ابدال الضمير بالاسم الظاهر فيكون المراد به اصل
المال الذي يأكل منه بالمعروف مع انه لو كان المراد خصوص المنفعة
كان منزلا على الفرد النادر ولان منافع الصدقة غالبا من الدراهم والديناري
فلا معنى للبيع ولا حاجة للبيع غالبا لان المنفعة سواء كانت من قيل
الدراهم او غيرها يصح ان يقضى بها الدين بنفسها واما قوله فان كانت دار
الحسن بن علي غير دار الصدقة فبداله ان يبيعها فليبيعها فالضمير فيه
راجع الى دار الصدقة لا الدار التي كانت له لانه لو كانت له دار غير دار
الصدقة واسكنه على فيها لم يكن للكلمة ان معنى بل مقتضى المقام فان
اراد بيع داره التي هو ساكن فيها وهي غير دار الصدقة فليبيعها فلا ينبغي
الشبهة في ظهور الرواية في اشتراط جواز بيع الوقف لقضاء دين الحسن
عليه السلام لو لم يشكك فيها بظهورها بملاحظة صدرها وبعض الفقرات
الاخر كون ما ذكره من جواز بيع نصيب من المال ليقضى به الدين من
احد الامور التي اوصى بها في امواله وعييده لا انه شرط في الوقف
ويشهد له قوله في صدرها هذا ما اوصى بها وقضى في ماله بصدقة على
ابتناء لوجهه الى ان قال ان كان لي من مال يبيع بصرف لي واما لها
صدقة ورفقتها غيري رباح ابي فيروز وجير عتقاء ليس لاحد منهم
يبيع الى غير ذلك من الفقرات التي تعرض فيها لوصية في امواله في
وادي القري وبذعه واذنيه وقوله فان اراد بيع نصيب من المال من احدى
فقرات الوصية ولا دخل له باشتراط البيع في الوقف لكن بصرف
ظهور الكل ظهور قوله وان الذي كتبت من اموالي هذه صدقة واجبة
حيا انا او ميتا فان الظاهر منه انه جعلها صدقة في حال حياته فيصرف
ظهور الصدر وهو قوله اوصى في ماله في انه اوصى في ماله بصدقة

ما ذكره به بعد ذلك وعلى أي حال فإن كان الرواية ظاهرة في اشتراط
 جواز البيع في الوقف كما رأينا فهو دالا فالحكم هو الجواز بالاشتراط
 لقوله الوقف على حسب ما يوفقها أهلها حتى لو فرض ثبوت الإطلاق
 لقوله لا يجوز شراء الوقف اضرة ما او شرط جواز البيع مع لاز ظهور
 قوله الوقف أقوى من ظهوره في الإطلاق بالنسبة الى هذه اضرة
 الا ان يمنع كون الاشتراط من كيفية الوقف لكنه منع لا وجه واو
 فرض التساوي والتعارض كان التمسك بموم المؤمن عند شروطهم
 سليما من المانع وان كان لا يصح التمسك لو فرض عدم معارض لالملاق قوله
 لا يجوز شراء الوقف اذ به ينتج موضوع المحرم فيندرج في المستثنى في
 قوله الا ما حلل الحرام او حرم الحلال واقه العالم باحكامه .



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله والصلوة على من اصطفاه وبمده فهذه رسالة في اہمات مسائل الطلاق المجديره باشباع الكلام فيها وقبل الخوض فيها لابد من تقديم ما يتضمن البحث عن الجهات التي هي كالاساس للبحث عن احكامه وشروطه واقسامه فنقول قد عدوا الطلاق مہات في الائمة ترجع عند التامل الى معنى واحد يدور عليه رعى الاستعمال في جميع الموارد ولكن ثبہام من تحقیقه وانطباقه علیہا انطباق الکلی علی مصادیقہ اشتباه المصدق بالمفہوم اواللازم باللزوم ولا حاجة في تعداد ما ذکرنا من الموارد بعد انخراطها تحت الجامع الواحد القہی لا یبعد ان یكون هو ما یراد من الارسال في جميع موارد الاستعمال ومن هنا ینفح عدم مفارقة ما یراد منه شرعاً عما هو متناه في الائمة قطعاً لا لوجوده قبل زمن النبی كما قبل بل لكونه من افرادہ وان فرض عدم وجوده قبلہ نم لیس مطلق افتراق المرة عن زوجها مما یصح اطلاقه علیہ شرعاً وان حصل بنحو فسخ او ارتداد اولمان كما یشهد بذلك افرادہم الخلع والمبارات عنه مع حصول التراق في جميع ذلك بل المتید بسبب خاص هو المنشاء لانتزاعہ وان کان الافتراق حاصلًا بغيره من الاسباب كما ان مطلق التلیک بالنوض لیس بیما بل ما یحصل من سببه الخاص شرعاً وهو دفع الیسع او المعاطات وان کان مطلقہ یحصل بالصالح ونحوہ فلیس لشارع تصرف في معنى الطلاق بل في سببه وهو انشاء بدایى حصوله بصیفة خاصة جامعة لشروط متبہرة في نظره في صححة انتزاعہ ولیس

عبارة من نفس انشاءها كما ربما يظهر من تعريفه بأنه ازالة عقد النكاح بصيغة خاصة والا لم يكن هذا المنى قابلا للانشاء فهو شرعا فرقة الزوجة حقيقة يتسبب اليها بانشاءها بصيغة خاصة جامعة لشروطها كما ان البيع مثلا عليك بالموض حقيقة ينزع من انشاءه بصيغة بمت لانشاء الفرقة اي قصد تحققها بالصيغة في نفس الامر في قبل الاخبار عن ثبوتها في موطنها كما ربما يظهر من الجواهر لانه ليس طلاقا حقيقة بل يصح سلبه عنه قطعا نعم الانشاء في الطلاق وفي غيره من العقود والايماعات جزء السبب لو تمامه اذا لم يتم في التوصل به غير وجوده ولو باعتقاد المثنى فتقوله انت طالق ليس طلاقا حقيقة بمجرد قصده تحقق الفراق بهذه البطله وان اعتقد كونها السبب كله لمدم صحة انتزاع الفرقة المستتجة للاتار من مجرد الانشاء المقابل للاخبار الا ان يكون المراد ايجادها في الخارج بيجاد الصحيح من سببها ومنشاء انتزاعها وطيه فليكن المراد من ازالة قيد النكاح بصيغة خاصة الازلة الحقيقية اي ايجاد الزوال الذي لا بد في التسبب اليه من الانشاء بصيغة خاصة لكونه من الافعال للتوليدية ويكون الطلاق حيث هو ذلك الفعل للتوليد لا الفعل المباشري الذي هو نفس الانشاء ثم ان نوع تأثير الطلاق الانشائي في صحة انتزاع ما هو فراق بالحمل الشايع ليس نحو تأثير التسخين باحد الميوب فانه حل حقيقة لعقد النكاح وصيرورته كان لم يكن من اول الامر بخلاف الطلاق فلن تأثيره ايجاد الفرقة والمباينة بعد سبق الوصلة والمقارنة فهو من قيل ايجاد ضد حبيب الضد الاخر كما لا يبعد ان يكون هو الحال في مثل الارتداد والامان وان كان حل العقد ايضا من مصاديق الفراق حقيقة وان توهم انه بجهالة من معاني الطلاق لانه فلا يتم ان اطلاق الطلاق على الفراق الحاصل بسببه

مبنى على رخصة جهة الحل التي توهم انه مناه لئنه في عرض غيره من
المعاني التي قد عرفت انها ليست معاني متعددة لفظه وانما يستعمل
فيه وفي غيره من الموارد بلحاظ ذلك للمنى الواحد وعلى اى حال فهو
لا يصح شرعا الا بشروط وهي بينما يمتد في المطلق والمطلقة والصينة
واصل الطلاق اما ما يمتد في المطلق فهو اربعة الاول البلوغ وهو في
الجملة مما لا خلاف فيه ظاهرا بل نفي الخلاف فيه صريحا بل حكمي الاجماع
عليه محصلا ومتوقفا فلا اعتبار بطلاق الصبي الغير البالغ حد التمييز او
عشر سنين قطعا والنصوص الخاصة مضافا الى عمومات رفع التلم الشامل
للوضع والتكليف بمسئضية ومنها خبر السكوني وابي الصلاح وابي بصير
وحسين بن طلوان المروى من قرب الاسناد من على عليه السلام لا يجوز طلاق
الصبي حتى يحتلم وهل يصح طلاقه مع التمييز مطلقا او مع بلوغه مشرأ
او يشترط بلوغه بالعددا والاحتلام ونحوه اقوال نسب الاخيرة منها الى المشهور
بين المتأخرين او اعانهم لا طلاق الا بخبار المتقدمة المأثلة على عدم جواز طلاقه
وانه ليس بشيء المؤيدة بالشهرة العظيمة ونصوص رفع القلم والاصول
وعدم الفرق بين الطلاق وغيره من العقود التي يكون الصبي فيها مسلوب
المبارة وعن ابن الجنييد صحته مع التمييز مطلقا لمضرة سماعة عن طلاق
الغلام ولم يحتلم وصدقة ووصيته فقال اذا طلق لئنه ووضع الصدقة
في موضعا وحققا فلا بأس وهو جائز وموقفه من بكير عن ابي عبد الله
يجوز طلاق الغلام اذا كان قد عقل وصدقة ووصيته وان لم يحتلم وعن
الشيخين وجماعة من القدماء اعتبار البلوغ مشرأ لمرسلة ابن ابي عمير
التي هي كالصحيح عن ابي عبد الله يجوز طلاق الصبي اذا بلغ عشر سنين ولعل

اعتبار الشر لا جمل ملازمته غالباً او دائماً للتمييز وبه يوفق بينهما
وبين الخبرين المتقدمين ونهض المجموع لتفصيل الاطلاقات السابقة التي منها
رواية قرب الاستاد المتقدمة لصلوح هذه الاخبار لتفيد الحكم بمدم
الجواز بنير صورة العقل المراد به التمييز واظهرية الاخيرة في الاطلاق منها
غير ظاهرة خصوصاً من مثل الموقفة الظاهرة بل الصريحة في جواز
طلاق الفلام اذا قل وان لم يحتمل سيما مع عدم امكان الاخذ بها باطلاً فيها
على منذهب المشهور من جمل الناية البلوغ الثابت ولو بالمدد او نبات
الشر من اماراته فلا بد من ارتكاب التقييد على كل
حال الا ان يقال ان الاحتلام كناية عن البلوغ الثابت به وبنيوه
من الامارات لكنه رفع اليد عن الظاهر وهو ليس باولى من رفع اليد
عن ظهوره في الاطلاق بالتقييد ببلوغ المدد واذا ارتكب التقييد فليوسع
دائرته بما اذا حصل التمييز الذي لا ينفك غالباً عن بلوغ الشرع منه بتقدح
انه لا مسرح لنوم تون العقل في الموقفة كناية عن البلوغ الشرعي المدي
لوضوح ان المراد منه التمييز الذي هو لازم اعم له وان كان لا ينال ذلك قوله وان
لم يحتمل لا مكان تحقق البلوغ الشرعي مع عدم الاحتلام مع ان الموضوع هو
الفلام ولا بد من حفظه في مرتبة ترتب الحكم بجواز الطلاق عليه
فلا معنى لتقييده بتقييد رتق معه الموضوع ويخرج عن عنوانه ولو سلم
ففادها ان البالغ الشرعي بجواز طلاقه وان لم يحتمل وهو غير مراد منها
قطاً هذا مع امكان منع ظهور الروايات السابقة في الاطلاق فضلاً عن
قوته كما ادعى لقوة احتمال ارادة عدم طلاق الصبي وغيره ممن عدا في
رواية السكوني من المجنون والمعتوه والمكره في الجملة في قول غيره

ممن يصح صلاته ٥ يشهد بذلك الحاق المجنون مع صحة طلاقه حال الاقامة
 اذا كان ادواريا فاف في الجواهر من تشديد انكار على بعض متأخري
 الماخرين حيث جبل جواز ملاق الغلام مع بلوغه عشرة مقتضى الجمع
 بين النصوص بحمل مطلقها على مقيدها بانه فرع المكاثرة على انه غير
 تام في خير قرب الاستناد ليس في محله اذ ليس فيه ما يعتازه عن غيره
 من المطالبات القالة بالتقييد لو سلم اطله قها واسله لزعم ظهريه ذلك
 عن الروايات المدالة على التقييد على تقدير تسليم المكاثرة في غيره وقد
 ظهر لك ما فيه مع انكار قلب الدعوى عليه بمنع الكافة من جانيه
 لضعفه ومكافئة تلك الروايات لغيره من المطالبات سنداً ودلالة اذ منها
 رسالة ابن عمير التي هي بحكم الصحيح عند الاسحاب واضعف منه
 سائر الرسالة على ارادة بيان امكان صحة طلاق الصبي اذا بلغ عشرة اذ لا
 ولو لمض الامرجة في بعض اللذان التي انبت فيها الشر ويحصل فيه
 الاحتلام اذ لا محوج الى هذا الحمل الفاسد والأيول البارد بعد امكان
 الاخذ بظهورها كغيرها في صحة طلاق الصبي مع التمييز الغير الحاصل
 غالباً الامع البلوغ شرّاً وحملها على هذا الحمل البعيد ليس باولى من ارتكاب
 التقييد ومما ذكرنا ينقدح ما في اليد بمثل نصوص رفع القلم القالة لمنع
 ثمرها بمثل المقام وبالاصول التي لا يجري لها مع وجود الادلة ولا يتروم عدم
 صلاحها للتقييد لو هنا باعراض المشهور عنها لعدم المجال له بسد عمل
 الشيخين وجماعة من القدماء بمضمونها مع ان الشهرة في التقوى بمجرد
 لا توجب وهنا في السند وانما توجيهه اذا علم ان منشأها عدم الاعتناء بما
 يحتملها من الروايات والا فالدلالة منوطة بنظر تقيقه وان كان فهم المشهور
 على خلاف ما يستفاده وعلى كل حال فقد ذكرناه لو طلق وليه عن علم

يصح مستلذين في ذلك بعد الاجماع بقسمة الى النبوى القبول الطلاق.
 بيد من اخذ بالاق والنصوص المنيرة او اداة في خصوص الابوين
 التي منها الصحيح وغيره هل يجوز طلاق الاب قال لا ولولا هذه
 النصوص الخاصة لاشكل الحكم من جهة عدم صلاح النبوى لاثباته
 لدوقا حقه ان يكون المحصر اضافيا بالنسبة الى الزوجة كما دعيما يشير اليه قوله
 من اخذ تلويحا الى ان الناطق صفة اخذ القائمة بالزوج مدلت على ان الزوجة معه
 في كونها طرفين للقة الزوج فقيد اختصاص السلطة على حل هذه المقدة
 بمن هو الاخذ منهما بالاق وهو الزوج نظرا الى ان هذه الصفة هي الملة
 لثبوت هذه السلطة له دون الزوجة التي هي بالمعاط كونها مأخوذة
 بساقم كالتهوره التي لا يناسب ثبوت مثل هذه السلطة لها ولو سلم ظهوره
 في المحصر الحقيقي كان كغيره من العمومات المحكومة بأدلة الولاية إذ
 ليس بأعلى شأن من مثل الناس مسيطون على اموالهم وادل على عدم
 جواز التصرف في مال الغير الا باذنه المحكوم بدليل الحجر على الصبي
 وثبوت الولاية للاب والمجد فيحكم عليه كما يحكم عليه دليل الوكالة التي لا
 اشكال في جوازها في الطلاق الثاني المحصر الحقيقي كما هو المفروض فسط
 ما قبل من تخصيص عمومات الولاية بالنبوى بعد خروج الوكالة عنه
 بالنص واما الاجماع فمع ان محمله متناول لا يحصل له ولو لم يكن بمنقول
 بعد احتمال الاعتماد على النبوى الذي عرفت انه لا يصلح للاستناد ثم
 ان المحقق في اشرايع ذكرنا هذا الشرط انه لو انقضى قاسد القتل طلق
 عنه به مع مراعاة القبلة ولا تمل وجه مساسه بالقام سد ظهور كونه
 من فروع الشرط الاتي وهو القتل ولا يحسن ذكره حملة على ارادة
 نفس القتل المساوي بسفه لاذهابه بالمرّة التي هو الجنون كما وقع من

بعض الذخيرة يلزم تخميس الشرط مع انه حيثشذ من فروع الشرط
 الخامس الذي هو كمال العقل ولا يبطله هذا المقام كما لا يربط به الكلام
 في ان الولاية حيثشذ للاب والجدة او الحام الذي ابطل به بعض
 الاطّاعم تخيل ان الوجه فيه اتصال هذه الحالة بحالة الصباوة ذاكر ان
 البحث فيه من هذه الجهة في تعيين الولي لا في صحة طلاق من هو
 الولي وعدمها الا ان يكون الفرض منه مجرد رفع توهم عدم عدم صحة
 طلاق الولي من الصبي مطلقا وان بلغ فاسد العقل بزعم بقاء ملاك
 الصباوة بعد البلوغ بهذه الحالة كما دّعا حكى ذلك عن الشيخ وان
 ادريس في مقام الاستدلال فنما من طلاق الولي عنه لنبوي وقوله
 كان طائها فلا يحل ولشاركتهم مع الصبي في المعنى ويتكفى هذا مناسبة
 لسبب هذا الفرع الى المقام وان كان من فروع الشرط الثاني (الثاني)
 العقل ولا خلاف في اعتبار تحققه فعلا حال الطلاق فلا صح مع عدمه
 في هذا الحال فعلا وان كان موجودا قد احتجب لشي من الموارض
 كالسكر والنوم والاعماء فتعوض المستفيدة التي منها رواية السكوني
 المتقدمة على طلاق جازا لا طلاق المتوه والصبي او مجنون او
 مكروه فلا يصح طلاق المجنون مطبقا كان او ادواريا اذا طلق حال جنونه
 واما حال افاقته فصح لوجود الشرط الذي هو العقل حال الطلاق وان
 ظهر عليه زواله بعده او قبله واما المتوه المفسر في جملة من الروايات
 بالاصحى للذهب العقل فقد دلت جملة من الروايات على عدم صحته منه
 منها رواية السكوني المتقدمة ورواية الحلبي قال سئل ابا عبد الله عن طلاق المتوه
 الذهب العقل يجوز طلاقه قال لا ورواية عبد الله الحلبي عنه ايضا قال ثلثه من
 طلاق المتوه قال وماه قال قلت للاحق للذهب العقل قال لا يجوز وجملة منها

تدل على طلاق الولي منه كرواية أبي خالد الزمياط قالت لابي عبد الله
الرجل الاحق الذاهب العقل يجوز طلاق وليه عليه قائل ولم لا يطلق
قلت لا يؤمن ان طلاق هو ان يقول غدا لم تطلق اولا بحسن ان يطلق
قال ما اري وليه الا بمنزلة السلطان ومنه ايضا قال قلت لابي عبد الله
رجل يعرف رايه مرة وينكره اخرى يجوز طلاق وليه قال ماله هو
لا يطلق قلت لا يعرف حد الطلاق ولا يؤمن عليه ان يطلق اليوم انت
يقول غدا لم اطلق قال ما اراه الا بمنزلة الامام بنى الولي ويدل على جواز
مباشرته له رواية ابي بصير عن ابي عبد الله انه سئل عن المعتوه يجوز
طلاقه فقال ما هو فقلت الاحق الذاهب العقل فقال نعم بناء على ان
الرواية كما نقلت كما هو الظاهر لكن في الوسائل زيادة كلمة لا قبل قوله
ما هو وعليه فلا بد ان تكون كلمة نعم تصديقا للموضوع لا اجابا للصحة
والا لتناقض المصدر والتبديل فتكون الرواية حينئذ من جملة ما يدل على
عدم الصحة ويمكن التوفيق بينها وبين غيرها بحملها على ارادة جواز
طلاق من لا عقل له عرفا لا قبحه في الاصل صاحبه فيه اوفى بقاعدة
لا من ذهب عقله فلا يدري ما يصنع كما هو المراد مما دل على المانع لوضوح
اختلف مراتب ذهاب العقل وان اول مرتبة منه من يساب عنه ذلك
لعلم الاستماتة به فيما يجه من انصالح وعو الشايع من موارد احتمال
الاحق في العرف وعليه فلا حاجة الى حمل رواية ابي بصير على ارادة
طلاق الولي كما عن الشيخ حملها عليه وعلى ابي حال فلا اشكال في اعتبار
العقل وكما لا يقتضي النصوص المزبورة وغيرها لدالة على عدم صحة طلاق
المجنون والمعتوه والمسكران وهي المناط في الحكم لاحتمال التصد كما وقع
التبديل به من المحقق وغيره لوجود القصد في المجنون قطعا لانه كسابر

أفعاله التي يثبت اليها بالنصد من أجل أو شرب أو مشي ونحوها غاية ما هناك أن قصده إلى القتل لا ينشأ من داع عقلاني مع أنه لا وجه حينئذ لاعتبار القتل شرطا مستقلا هو من فروع الشرط الرابع لأن القتل حينئذ طريق إلى تحقق القصد الذي هو المداد في ترتيب الآثار بحيث لو تمشي ذلك مع المجنون صح نعم زول العقل في النائم والمغشى عليه يجتمع مع انتفاء القصد لكن ليس زوله فهما وفي المجنون مانعا عن الصحة بمناط انتفاء القصد وإن كان لا يصح لانتفائه فهما لو لم يكن العقل شبطا بل العقل دخل مستقل في التأثير هذا بالنسبة إلى طلاقهم مباشرة وأما الولي فصح طلاقه عن المجنون إذا كانت مطبقا بلا إشكال للنصوص السابقة وغيرها الدالة على صحة طلاق الولي عن الاحق الذاهب العقل التي هي الفارق بين المقام والصبي الذي عرفت عدم صحته من إله لدلالة النصوص الخاصة عليه لا لبعض الوجوه الاعتبارية التي لا دليل على اعتباره ككوز حجره مما له أمد بترقب بخلاف الجنون وبه أيضا متدرا عن طلاق الولي عن السكران نظرا إلى أن زوال هذره غالب كالمصبي فدلل المانع منه فيه بدل عليه في السكران بالقوى مع أن هذا الاعتبار لا يتم إلا إذا أحرز ققاء الجنون إلى أمد غير متقرب ولو بالاستصحاب ونحوه والافق المحتمل شفائه عنه إلى أمد غير بعيد مع أن انتفاء المصاحبة لتقع زوال الحجر عن الصبي غير مطرد إذا كان زواله إلى البلوغ بعيد المسافة من زمان الطلاق بحيث يوجب التمثيل المضرب بحال الزوجة وقد عرفت سابقا أنه لو لدلالة النصوص الخاصة على المانع لقلنا بصحة طلاق الولي عن الصبي بمقتضى عمومات الولاية الحاكمة لدى النبوي مع ما عرفت من المناقشة في النبوي من حيث عدم وضوح دلالة على الحضر الحقيقي

وبها ذكرنا يظهر قوة الحاق المجنون الادواري بالمطبق في صحة طلاق الولي عنه وتوقع زواله اعتبار صرف لا يصلح مانا بعد اطلاق مادل على صحة طلاقه من المجنون بل ربما يحتمل ان يكون المراد من قوله في رواية ابي خالد المتقدمة يعرف رايه مرة وينكره اخرى المتوهم الادواري الذي يجري حكمه في اللقاه بالاولوية لكنه بعيد لظهوره في انه ذكر التحريك التتبعي بدم التصابط رايه وعدم استئمان حاله كما يرشد اليه قوله لا يؤمن عليه ان طلق اليوم ان يقول قد لم اطلق هذا اذا كانت له حالة يبق فيها من المجنون ويدود الى كمال عقله واما اذا كانت افاقته من اشتداده على نحو يبق اثر المجنون فيه فلا اشتكال في صحة طلاق الولي عنه لانه مجنون مطبق غاية الامر لاختلاف مراتب جنونه باختلاف الازمنة بالشدة والضعف فعم ربما يشكل الامر في الادواري من حيث ان طلاق الولي عن المجنون انما يثبت بضموي ادلة طلاقه عن المتوهم التي منها خبر ابي خالد المتقدم وان ظاهرهما المتوهم المطبق بناء على ان الاعطاق والادوار يجريان في التتبع ايضا كما هو الظاهر لانه من الموارض التابعة لاسبابها فيمكن ان يمرض بنحو الاستمرار او الانقطاع كالمجنون غاية الامر ان المجنون زوال العقل بالمرّة وانته نفس فيه ولا يخفى حينئذ بالقياس الى الادواري من المجنون ودعى ارادة الادواري من التتبع في قوله يعرف رايه مرة قد عرفت اندفاعها لكن يمنع ظهور تلك الادلة في خصوص المطبق من التتبع لولم قل بان ورايت ابي خالد تشكك المجنون بسببه لافتنها ما هو به المتوهم ومنها ما هو كرايتني ابي خالد في التعبيرية ولها لاحق القالب للعقل والرجل الذي يعرف وليمصر قد ينكره اخرى وكلاهما يشتملان على المتوهم المطبق والادواري فالمجنون قسميه بلحق

بالصعوى ومنه يندفع دعوى عدم ثبوت الولاية على الطلاق في الادعاء
مع وضوح كونه كسائر التصرفات المالية وغيرها التي له الولاية فيها
خاية ما يدوم انه يخرج في الطلاق بالنسبة وقد عرفت عدم دلالة على
الحصر الحقيقي الذي لموسلم ينفع للحكومة ادلة الولاية ومنه يظهر ما في
الجواهر من التحكك في عدم صحة طلاق الولي عنه بالنسبة والاعتراف
بانه لولا ظهوره في تقي طلاقه لصح منه لاطلاق ادلة الولاية او عمومها
ثم ان الولي الذي يطلق عن المجنون مطلقا او بخصوص المطلق منه حل
هو الادب والجد او صبيها مع عدمهما مطلقا او الحاكم مطلقا اوهما في
الجنون المتصل بالبلوغ والحاكم في المنفصل وجوه بل اقول لا اشكال
في ثبوت الولاية لهذا في جميع التصرفات المالية في مال العبي
من بيع او شراء او صلح ونحوها اذا كانت عن مصلحة او مطلقا اذا
لم يكن فيها المفسدة الى ان ياتى منه الرشد كما هو ظاهر الالية للاجماع
والنصوص المستفيضة بل المتواترة وكذا الولاية على النكاح كما لا ينبغي
الاشكال في ولايتهما في جميع ذلك اذا لم يجنونا او سفيها للاستصحاب
والمنافسة فيه باختلاف الموضوع بالضرر والبلوغ لا يصحى اليها بعد وضوح
اتحاده بنظر العرف القاضى بكونها من الحالات وان كان متعديا بحسب
المدقة التي لا ينال عليها الحكم في الوحدة والتعدد في باب
الاستصحاب واما بالنسبة الى الطلاق فحيث لم يسبق لهذا ولاية
عليه لما تقدم فلا يجري للاستصحاب ولا مرجع الى نصوص المتوهم
التي يعمد منها الى المجنون وهي بالاضافة الى اتصال حال التمتع بالبلوغ
وعدمه مطلقا اذ الذي انيط به الحكم انما هو الرجل القاهب العقل
والتي يعرف رايه صراحة وينكره لغيره ومن يطلق عليه المتوهم في سائر

الاخبار ولا تقييد فيها بمن سبق عقله بمعد اللوغ وان قلنا بانها لا تشمل
 امته الا دواى لعدم الملازمة بين الاطلاق من هذه الجهة والاطلاق
 بالقياس الى الادوار والاطباق ولا تمين فيها لاولى وانما اقوض اطلاق الى من هو
 عليه لكن يظهر من قوله لا اى له الا بمنزلة السلطان او بمنزلة الامام او نبي اراه
 بمنزلة الامام في روايات ابي خالد ان الولي الذي يباشره غير الامام والحكم
 المنسوب من قبله والا لم يصح التنزيل فتعين ان يكون هو الاب والجداد من
 يقوم مقامهما كما هو الذي يساعد عليه الاعتبار الصحيح "فأضى بان
 الولي في النكاح والطلاق واحد وان من له لولاية على النكاح هو الذي
 يتولى الطلاق اذا اقتضت المصلحة ذلك والمراد من تنزيهه بمنزلة لسلطان
 كونه مثله في توفد حكمه في ماله السلطنة عليه اي كما ان السلطان نافذ
 الحكم في دائرة سلطته كذلك الولي تصرفه ماض في ما يفعله بالولاية
 ثم بملاحظة ان السلطان ولي من لادلى له كما في الرواية يثبت ولاية
 السلطان او من ينسبه على الطلاق مع فقدهما وليس المراد التنزيل في
 اصل ثبوت الولاية كي يحتاج في دفع منافاته مع عدم ثبوتها له بنحو
 الشك الى دعوى بمنزله حيث يكون له الولاية وهو ليس الا مع فقد
 لاثبوتها لهما في مرتبة واحدة ومنه بتقدح سقوط ما في الحواهر من
 تفسير الرواية بذلك الذي هو عند التأمل خلاف الظاهر واما الحاكم
 فان قلنا بثبوت الولاية المطلقة له كما للامام فلا كلام والاف مع احراز كونه
 من المصالح التي لا يرضى الشارع باهمالها ولا يحصى عن القيام بها بباشره
 الحاكم حسبة ويقدم على غيره احتياطا لمجرد احتمال ثبوت الولاية له
 واقما والا فمدول المؤثرين مع تقدمهم لمكان هذا الاحتمال والا فغيرهم
 من سائر الناس (الثالث) الاختيار وهو شرط بلا خلاف والنصوص العامة

والخاصة به مستفيضة كحديث الرقع وسنة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام سئل عن طلاق المكره فقال ليس طلاقه بطلاق ولا عتقه يعنى ورواية عبد الله بن الحسن عن ابي عبد الله لا يجوز الطلاق في استكراه انما الطلاق وما اريد به الطلاق من غير استكراه ولا اضرار على المدة والسنة على طهر بغير جماع وشاهدين الحديث ورواية عبد الله بن سنان عنه ايضا قال سمعته يقول لو ان رجل مسلما صر على قوم ليسوا بسلطان فقهره حتى يتخوف على نفسه ان يعتق او يطلق فقل لم يكن عليه شيء الى غير ذلك من الامور اعادة على عدم صحة الطلاق مع المكره وما ذهبته عن ثنائير بذاته اجتمع معه سائر الشروط المعتبرة التي منها القصد لا مكان اجتماع كلهما فقد الاختيار المقابل للمكره فانه كسائر الدواعي المشلالية التي تحرك الفاعل وتبشبه الى الفعل بل هو قويا واكدها فثبتت الى الطلاق بداعي الاكراه عن قصد وارادة اذ ليس المراد بالاختيار ما يقابل الحر الذي لا يكون معه الفعل اختياريا وحيث علم الحكم على الاكراه فلا بد في تشخيصه في موارد من الرجوع الى العرف الذي هو المرجع في امثال المنام من موارد الحاجة الى تشخيص المفاهيم التي اخذت الفاظها عنوة للموضع حكم شرعي من حيث السعة والضيق فاذا صدق الاكراه بحكم العرف في غير المورد الذي اجتمع فيه القيود المذكورة لتعنى الاكراه من قدرة المكره على فعل ما نوهده به وبغلبة الطاغية به فعل ذلك وضرار المنوهد به بنفسه او ما يجبر مجراه ترتب الحكم بالطلاق اذ ليس الشارع تصرف في معنى الاكراه والعرف متم في تشخيص المفاهيم سعة وضيقا وان كان خطأهم في التطبيق بعد التشخيص غير متى به لان حكمهم بالصدق واندرج المورد تحت المفهوم وعدمه يكشف عن انهم فهموا من

اللفظ معنى اوسع او اضيق نعم ما ذكره من موارد اجتماع تلك القيود
سببا مع ما اضاف عليه به ضمهم من عجز المكروه من دفع ما توقعه به
بقرار ونحوه. وبين اوضح مصاديق الاكراه لكن اعتبار بعضها بالخصوص
في تحققة عرفها غير معلوم او معلوم المدم لدم توقف صدقه حقيقة على
خوف الضرر على النفس او ما يجري مجراه كالآب والولد خاصة بل مداره
على حصول الخوف على شيء من ان النفس او العرض او المال فرعا
يكون اخذ المال من بعض ادهم عنده من كل شيء فيتحقق الاستكراه
باخذ المال المعتد به عنده وان لم يكن كذلك عند غيره من اصحاب
الثروة فان الاعتماد بالمال يختلف بحسب السر واليسر كما يختلف حال
الناس بحسب الاضرار بالنفس والعرض لاختلاف درجاتهم في تحمل
الاضرار والمدار في الجميع على الخوف بالتهديد بالضرر بالنظر الى حال
المكروه نعم تبقى موارد مشكوكه كما هو الشأن في غالب الالتفات حتى ما كان
مفهوما في غاية الوضوح والرجح فيها الاصل نعم لو كان في البين دليل
يدل بمسومه او اطلاقه على صحة الطلاق وخصص بدليل منفصل
عما اذا كان على غير جهة الاكراه الذي يشك في انطباقه على المورد المشبهة
في مفهومه صحح التمسك بمسومه او اطلاقه ولاجل هذه الشبهة وقع
الاشكال في جملة من المسو التي منها ما اذا اكره على طلاق زوجته المينة
فطلق غيرها اذا لم يكن الداعي اليه غير الاكراه وان كان متعلق الاكراه
غيرها بحيث لو لاه لما طلق واحدة منهما فرعا يقال انه قد وقع بداعي
الاكراه فشملة الادلة يمنع ذلك بدعوى ان الظاهر منها هو صدوره
من الاكراه وليس الفروض كذلك لثبوت الاختيار فيه غاية الامر انه

لو لم يكره على طلاق الآخر لم يحصل له الدعي الى طلاقها، مثله غير
 مشمول لها ومنه يظهر الحال في ما لو طلقها ولو بصيغة واحدة فضلا عما
 لو كان بصيغتين فإنه إنشاء واحد لا أتبع من تأثيره في المورد القابل وبمجرد
 اجتماعه مع ما لا يتقبل التأثير لوجود المانع لا يمنع عنه في المورد القابل
 ومنها ما اذا اكره على طلقة واحدة فطلق ثلاثا بصيغة واحدة او صيغ
 متعددة او بالمكسر او اكره على طلاق زوجته فطلق واحدة منه ما واكره على
 طلاق واحدة غير معينة فطلق واحدة معينة او اكره على الاجمال فطلق على
 نحو التمين الى غير ذلك من الفروع التي ذكروها في المقام والمدار في جميعها
 على صدق الاكراه عرفا فان صدق ذلك فهو والا فالرجع الاصل اذ
 ليس في الين ما يبدل بعمومه او احلاقه على صحة كل طلاق بل القليل
 انما دل بنحو التخصيص المتصل على صحة طلاق غير المكروه ولم يبرز
 عدمه نعم لو فرض كون المقام من قبيل ما رتب الحكم فيه على افراد
 العام بلا عنوان وخرج منه ولو بنحو التخصيص المتصل عنوان خاص
 وامكن احراز تحققه باصل موضوعي كما في مثل كل امرئة ترى الحرمة الى
 خمين سنة الا امرئة من قریش او كل شرط جائز الا ما خالف الكتاب
 صحح التمسك بصوم العام بعد احراز عدم اتصاف المورد بذلك العنوان
 الخاص بالاصل والا فالمرجح هو الاصل القاضي بالقضاء وما ذكرنا
 يتعدى فساد ما زعمه في الجواهر من كون الشبهة في امثال هذه الموارد
 المذكورة موضوعية والشك انما هو في تحقق الاكراه خارجا وعدمه والاصل
 عدم تحققه فرتب عليه انه مع التخاصم يكون اليقنة على مدعى الاكراه
 ملزمة قوله بالاصل وذلك لان الشبهة في الموضوع انما تكون اذا كانت
 المتنازع المضر بالحقنة مغلوها بسبب الداليل والشك في ان ما وقع في

الخارج كيف وقع وليست الفروع المذكورة في المقام كذلك اذ لا شك في
 كيفية ما وقع في الخارج بل يشك في انطباق المكره على ما احرز كيفية
 تحققه في الخارج كما يشهد بذلك ما عن المسالك من نفي الشبهة عن
 الوقوع لو اكرهه على طلاق واحدة معينة وطلق غيرها مطلقا بان ذلك
 منازير لما اكرهه عليه بكل وجه كما تقام في ما لو اكرهه على الابرام وعل
 الى التبيين لاجل هذه الغاية ولو كانت تشبهة موضوعية لما كان وجهه
 لهذا التليل والذني ومنه يظهر ما في قوله انه يكتفي بظهور الحال المستفاد
 من تعقب الفعل للتهديد في تحقق الاكره فلو فرض حصول الرفع
 الظهور المذكور منه حكم بالصحة للمموات بناء على ان المكره مانع فانه
 لاحجية لظهور العمل من حيث وقوعه دقيق التهديد ولو سلم فلا ربط
 له بالمقام اكون الشبهة التي يتكلم فيها عن اصاها ما هو في الحكم لافي المصدق
 كما يظهر مما ذكرنا النظر في غير ما نقناه في المقام مما هو المبني على الخطأ
 بين الشبهة الحكمية والموضوعية والغفلة عن ان الذي يبحث عنه في
 المقام ونحوه انما هو حكم المصاديق المشبهة التي لا يلزم انطباق المانع عليها
 او حصول الشرط فيها منه بما على الوجهين من مانعية الاكره او
 شرطية الاختيار لا البعث من الشبهات الموضوعية التي جرى ديدن
 الاصحاب على ذكرها بعد الفراغ من المسئلة بجهاتها وكلماتهم
 هنا عند التامل تنادي ارادة تحقيق للشبهة الحكمية كما عرفت في
 كلام صاحب المسالك من نفي اشبهة عن وقوع الطلاق في موضعين
 فان فيها انما يدهي اذا كانت هناك مجال للمناقشة في الحكم كما
 في الفرع المذكور فيه ذلك ونحوه من سائر الفروع
 فانه لو اكرهه على طلاق واحدة معينة وطلق غيرها

او طائفة او نحو الالهام فمدل الى اتعين او الى طائفة واحدة فاتي
بالثلاث فانه يمكن ان يقال ما دعاه الى ذلك كما هو المقروض الا الاكراه
وان وقع على غير ما قبل بحيث لو لاه لما اقدم على الطلاق اصلا فيشمله
قوله انما الطلاق ما اريد به الطلاق من غير انكره او يقال ان مثل
ذلك لا يصدق عليه طلاق المكره بعد وضوح عدم وقوع الاكراه عليه
بل على غيره كما تقدم من الشهيد للتمسك به في دعوى صحة الطلاق
وبذلك نفي الشبهة من وقوعه في غير مورد الاكراه صحيحا والمخاطب
المذكور دعي صاحب الجواهر في هذا المقام الى الامتناع عليه بما يتتي على
كون اشبهة موضوعية وان الشهيد يقصد بذلك التطعن بعدم تحقق الاكراه
في الخارج بالقياس الى طلاق الاخرى فانه يترتب عليه بقوله وفيه انه
يمكن قصد التوصل الى دفع الاكراه بذلك غفلة عن ان تحقق الاكراه
خارجا وعنده ليس امرا مضبوطا بحسب القرائن والاشارات حتى يفي فيه
الاشبهة مع ما شرنا اليه من انه لو فرض كون الشبهة في اقرواع المذكورة موضوعية
فلا مجال لاركون الى اظهر مع اصالة الصحة المتأضية بصحة الطلاق
لعدم الدليل على حجيته مثل هذا الظهور الناشي عن مجرد وقوع الفعل
عقيب التهديد مع احتمال الرضا واقعا معادفا للتهديد على تركه لان
المقروض هو الشك في تحقق الاكراه وعنده فظاهر الدمل في تحقته
بلحاظ وقوعه عقيب التهديد يحتاج الى الدليل على حجيته والا فالرجع
هو اصالة الصحة الجارية في المقام ونحوه مما يشك وقوعه
في الخارج صحيحا لشك في وجود المانع او انقضاء الشرط ثم انه
ينسأ على ان الاكراه لا يتحقق الا مع عدم القدرة على التفعي
بقرار ونحوه اذا لم يكن ضررا عليه او حرجا فهل انتفعي بالقدرة اذا كلن

-قادرًا عليه بعدم قصد متى الطلاق أو قصد في مورد لا يؤثر كالتنصيص
 بغيرها في توقيت صدق الإكراه على عدم القدرة عليه فلو قصد إيقاع
 الطلاق حقيقة مع التمكن من الثبوتية دفعه أولاً بغيره ذلك فيشكل وإن
 كان يظهر من الجواهر أن عدم اعتبار ذلك مما لا خلاف فيه بين الخاصة
 وإنما نسب الخلاف فيه إلى بعض الأئمة من حيث أنه لا خصوصية
 في الثبوتية من بين أنحاء التنصيص فكذلك لا يتعين الإكراه حقيقة إذا كان
 المنكره متمكناً من دفع ما يهدد عليه بنفسه أو بموثة الغير على وجه لا يكون
 فيه ضرر أو حرج أو منة أو غير ذلك مما هو محذور فكذلك التنصيص
 بها إذا كان قادراً عليها ولم يحصل له انفلة منها فدهشة ونحوها أو كانت
 جاهلاً بها لا يعرف السبيل إليها كما هو المطلب فإنه لا يمكن منه الإكراه حقيقة
 بل وعرفاً ولو لم صدقه حقيقة بملاحظة أنه مع إمكان التنصيص بغيرها
 له المندوحة حتى عن التلطف بصيغة الطلاق بخلاف المقام إذا لمندوحة عن
 التلطف بها وإن كان غير قصد معناه أو قصد به نحو لا تأثير له كما لو طلقه في
 نفسه على شيء أو قصد طلاق زوجته المطلقة أو أخته ونحو ذلك فلا أقل
 من الشك في شمول أدلة الإكراه أمثل المقروض لعدم إحراز إطلاق لها
 يشمل ما لو لم يكن هناك إكراه حقيقة على إيقاع الطلاق المحقق وإن
 كان لا يحصى من أجزاء صيغة الطلاق كيف ما أريد على اللسان إلا أن
 يقال كما تقدم الإشارة إليه أن معنى دفعه عقداً وإيقاعه من الإكراه أن لا يكون
 الداعي سوى الإكراه بحيث لو لاه لا فقد أو وقع فذلك يعمد إلى إيجاد
 العقد أو الإيقاع حقيقة كغيره غاية الفرق أنه لا يمتنع إلى ذلك إلا الإكراه
 الذي هو كغيره من الدواعي المتباعدة إلى الفصل ومن هنا يمكن أن يأنضم
 أنه أو يمكن من التنصيص بغير الثبوتية أيضاً ولم ينص على وجه لم يكن التنصيص

إليه سوى الإكراه لأنه كما ربما يتفق كل رافعا فيه وكان ينتظر العرصه
فصادف تهديد المكره لم يقع أيضا صدق الإكراه عليه بهذا الذي حقيقة
لكن مع ذلك في الاشكال في شمول الاطلاق لئلا هذا مع انقطاع
بأنه لم يكن له داع سوى الإكراه وإن كان لم ينص بالثبوت لعدم الداعي
إليه كما ربما لا يحصل له الداعي إلى التفتي بغيره من انعائه مع القدرة
عليه ، إلا كان الاشكال من حيث عدم احراز اصل الإكراه من جهة
ان عدم النص بما يمكن امكانه يكشف عن الطيب في قوله نظيره امر في بعض
القروع من مخالفة المكره لما اكره عليه بطلاق غيره او بطلاقها بناء على كون
الشبهة في تلك القروع في الموضوع بل له على ذلك يفتي ما ذكره الشهيد الثاني وغيره
في محكي المسالك وغيرها من الوجوه في الوقصد المكره ايقاع الطلاق من
ان الإكراه اسقاطا لفظ ومجرد النية لا تامل ومن حصول اللفظ والقصد
وهذا هو الاصح فان الظاهر انه انما اراد بذلك ان الجمع بين القصد إلى
الطلاق حقيقة واللفظ مع استحتم من عدم الجمع بينهما بالثبوتية يكشف
عن ثبوت الطيب له في ذلك بقول مطلق وان وقع الإكراه في الخارج
على اللفظ والا كان اللازم التمسك بصدق الإكراه في الوقصد الطلاق
حقيقة لا حصول اللفظ والني لانه لا ينفع في الصحة مع صدق
الإكراه اذا لم يكن الداعي له في ذلك سوى الإكراه ومنشاء الوجوه
عنده ان المكره وان كان يريد الإكراه على قصد الطلاق الحقيق باللفظ
الا ان القصد حيث انه ليس كسائر الافعال في قبول الإكراه دايا اذا لم
يمكن النص بل هو مما يمكن النص عنه دائما بان لا يقصد في نفسه
الطلاق وان كان مكرها على اجراء الصبة فلو قصد مع ذلك يجري
الصداء من ان الإكراه اسقاطا لفظا فلا يصلح بان يكون جزئيا

السبب والقصد وحده لا يكفي في التأثير لانه بعض السبب ومن ان
 قصده مع امكان عدمه كاشف عن طيبة حتى في اللفظ فيكمل السبب
 فهو يمتزج حيثئذ بان قصد الطلاق لو كان ناشئا عن الاكراه بحيث قد
 احرزنا ذلك بالقطع كالاشكال في وقوعه من حيث صدق الاكراه
 وحيثئذ فلا وجه مانعه وبغيره في المقام وفي البيع من ان المكروه حال اكراهه لا قصد
 له لانه ان اراد عدم تنقل القصد مع الاكراه فهو مع انه خلاف البدية والوجود ان
 لا مكان اجتماع القصد الجدي مع الاكراه كما عرفت سابقا. افي ما ذكره هو
 وبغيره من ان المكروه لو قصد ابتاع الطلاق ففي وقوعه وجهان وان كان المراد انه
 لا يقصد جدا وان امكن فهو لا يتم على عمومته اذ ربما يقصد المكروه عليه
 للدهشة ونحوها وربما يقصد مع الانكفاء والحمد لله على الداعي له الى
 الثبوتية والتقصي بعدم القصد كما ربما لا يحصل له الداعي الى التقصي غيرها
 مع انه لو فرض ان الاكراه يقتضي علم القصد الجدي دائما لم يكن الاكراه
 مانعا مستقلا بل هو حيثئذ من فروع انتهاء الشرط الرابع وهو القصد وان
 اريد ان ترتب الاثر عليه شرعا غير مقصود وان قصد منتهاه حقيقة فن
 المماثل ان قصد وعملته لا اثر له في الخارج لان ترتب
 الاثر وعدمه منوط بنظر الشارع فهو يترتب مع اجتماع الامور المتبصرة
 قهرا وان لم يقصد ومع الاخلال بما لا يترتب وان قصد ولو قال طلق
 زوجتي والا قتلتك فان كان الاكراه على ابتاع الطلاق عن المكروه فلا
 يبعد الصحة لانه وان وقع عن اكراه الا انه لا دليل على فساد مثله لا عموما
 ولا خصوصا لان رفع الاكراه في حديث الرفع في مقام الله وهي
 متنية في طلاق زوجة النير وادلة الباب لا تشمل للمفروض لان الظاهر
 ان المراد من موصوعها هو طلاق الزوج دون الاجنبي وان كان وكبلا

والاكرام على الوكالة لا اثر له في البطلان والمفروض ان المطلق قد قصد الطلاق حقيقة فيلزم الصحة وان كان الاكرام على ايقاعه اصالته فبقيت الصحة على تأثير الاذن في ضمن الاكرام في انتساب الطلاق الى المكره والا كما هو الظاهر لا وجه لها لان مجرد الاذن وان كان بنحو المبلغ لا يوجب صيرورة الطلاق طلاقه في المفروض الذي هو قصد المكره طلاق زوجة من اكرهه اصاله لا وكالة بعد البناء على ان القسولية لا تجري في الطلاق لان الاذن فيه مثله في غيره من الافعال التي لا يشك في ان مجرد الاذن فيها لا يوجب انتسابها الى الاذن فلا الاذن بعيد الانتساب ولا الاجازة اللاحقة تنفع في صحته لعدم مشروعية طلاق الفضولي بحيث تؤثر الاجازة في صحته كما في المقود وما ذكرنا يظهر من اني كلام صاحب المسالك فان توجيه عدم الوقوع بعدم القصد في المكره والاعتراض عليه بكفاية قصد الامر مع انه فاسد من اصله لا يرتبط بالجهة المهمة كما ان دعوى الوقوع لكون الاكرام كذلك المبلغ في الاذن كما اختاره ليس في محلها لان الاذن كما عرفت لا يوجب الانتساب الى من اكره بحيث يصير الطلاق طلاقه وان كان يوجه في الجملة بنحو من الشارة كما في نبي الامير المدينة ونحوه مما يستند القمل فيه الى غير المباشر بمجرد كونه هو الامر اذ لا بد في الطلاق من رعاية اكثر من هذا الانتساب لان الطلاق بيد من اخذ بالساق فلا بد من صيرورته فعلا له وهو لا يحصل مع عدم المباشرة الا بنحو الوكالة وان كانت بالاكرام لان الوكيل كالاتي صدور القمل بخلاف الاذن وان كان في صورة الاكرام لا يوجب كون القمل صادرا من الاذن الا ان يقال انه لا دليل على لزوم ذلك اذ غاية ما يدل عليه النبوي خصوصا بعد ما عرفت من قوة احتمال ان يكون المحصر

بالإضافة إلى الزوجة لا مطلق النيران السلطان على الطلاق هو الزوج
 لأنه لا بد أن يكون الطلاق طلاقه بمباشرة أو تسبیب كالمباشرة في
 صيرورة القمل فله فإذا كان صدور الطلاق في الخارج باذن بل بالزوم
 وإكراه من الزوج كان صدوره من النير من فروع سلطته فيكون
 الطلاق له وإن لم يكن طلاقه فوزان الطلاق بيد من أخذ بالساق وزان
 الناس مساطون على أموالهم في إثبات السلطنة لمالك المال والبضع فكما
 أن غير مالك المال إذا عقد على مال غيره ببيع ونحوه ينفذ إذا كان باذن
 منه لأنه نشأ عن سلطته فكان له وبأذن منه وإن لم يصدر عنه وإن لم
 يقصد البائع الأجنبي كونه البيع عن المالك فكذلك غير مالك البضع
 إذا طلق زوجة غيره باذن منه وإن أوقفه أصالة لأن إيقاعه بسلطنة منه
 وتفوذ من إرادته في أمر الطلاق فلا يمنع عدم صدق الوكالة منه عن
 صحة الطلاق فأمل ثم إن هذا كله إذا كان الإكراه باطل وأما إذا كان
 بحق فالظاهر أنه لا خلاف في صحته لعدم شمول أدلة الإكراه لمثله لظهورها
 في غيره كما لا يخفى (الرابع) المقصد إلى معنى الطلاق بإنشائه وتحققه في
 الخارج بسببه فلو لم يقصد الإفظ بل القاء - أي أو نأما أو لم يقصد المني من
 لفظه باز استعمله في غير معناه مجازاً أو ضابطاً أو لم يقصد تحقق الفراق بذلك بأن
 إنشاء "طلاق" هو لا أمدارة لأهله كما في الخبر لا جدام يصح وبطل
 إلى ذلك مد الاجماع النص من المستغضة التي منها قوله لا طلاق إلا
 لم يرد "الطلاق" وقوله لا طلاقاً على سنة وعلى طاهر غير جاع إلا بنية
 ولو لا طلاق لم يتو "طلاق" لم يكن طلاقه طلاقاً وقوله لا صدور من
 يونس أنه من طلاق زوجته مداراه لاخته وخاله حيث الحنا عليه
 بطلاق زوجته الأخرى غير بنت خاله ولم يرد الطلاق حقيقة أما بينك

وبين الله تعالى فليس بشئ، ولكن ان قدموك الى الساعات انما .نكح
وانا ما روت العامة عن النبي ثثة جدعت جدوهزامت جد الكاح
والطلاق والرجعة فمع انه غير ثابت عندنا يمكن توجيهه بارادة "هزل
في الطلاق المقصود ترتيبه على انشائه فان الهزل كما ياتي في الانشاء على
معنى قصد انشاء الطلاق باللفظ هزلا يجري مع ارادة "الطلاق" قصد
ترتب الطلاق عليه لمجرد الهزل واللب فانه حينئذ ليس هازلا في انشائه
لانه يقصد ترتب الفراق على ذلك خارجا لكن الممد الى ذلك عن
هزل ولم لا عن المجد الحقيقي ومن المعلوم صحة هذا الطلاق كغيره من الرجعة
والنكاح لكن يتوجه على هذا المحل انه لا يختص بهذه الثلاثة بل يجري في جميع
المقود والابتاعات فلا بد لتخصيصها بالذكر وان لم يكن له ظهور في
النفي من غيرها بناء على ما هو المحار من عدم حجية مفهوم الممد من
نكته ولما لماني المصباح النير من ان العرب على عاداتهم في الجاهلية
كان ينكحون ويطلقون ويرجعون ثم يدعون الهزل في ذلك فباطل
النبي هذه الدعوى بان الهزل مع انشاء النكاح والطلاق والرجوع جد آ
لا يقع في دفع ما وقع ولو ادعى عدم قصد الفراق بانشائه او عدم قصد
معنى الطلاق من لفظه فهل تقبل دعواه او هو كغيره من المقود
والابتاعات في عدم قبول دعوى عدم القصد نسب قبولها ما لم تخرج من
المدة في محكي المسالك الى الاكثر بل في الجواهر عن ظاهر الملبوط وصرح
لخلاف الاجماع عليه لانه اخبار عن نية التي لا تعلم الا من قبله وبشكل
بانه لا دليل على القاعدة المذكورة في ما كان هناك اشارة متبصرة على
القصد من ظهور اللفظ او الحال التي لا اشكال في اعتباره في مثال
المقام بل يحجبها فيما اذا لم يكن هناك ما يركن اليه العقل في الكشف

من القصد وترتيب آثاره والا كان مما يصلح من غير
 قبله ولا ينحصر السبيل في الكشف عنه بالأخباره فليست هي
 قاعدة معتبرة بنحو المعلوم اذ من المعلوم ان خروج العقود وغير الطلاق
 من الايقاعات لاجل عدم جريانها بنفسها لا تنفاه ما يعتبر في
 موضوعها لا لقيام الاجماع على عدم العمل بها فانه كما عرفت
 اذا استقر ظهور لفظ او حال فلا شك في الركون اليه في ما يكشف
 عنه لانه اشارة على الواقع يعتبرها العقلاء في جميع محاوراتهم
 ومطالعاتهم نعم لو اكتنف بما لا يكشف عنه ولو مثل دعويه عدم
 القصد بحيث لم يستقر لفظ او الحال ظهور فيه كان لتلك القاعدة مجال
 من حيث لا اشارة معتبرة على الواقع فيكون مما لا يعلم الا من قبله والا
 قلبي دليل ينهض على اعتبار تلك القاعدة في مورد نهوض الامارة العقلانية
 التي امضاها الشارع في مواردنا على تحقق القصد نعم ان القاعدة لو كانت
 معتبرة مطلقا فلا وجه لتخصيص بضرورة عدم انقضاء المدة لان المناط
 حيث عدم العلم الا من قبله وقد اخبر بينه التي هي كذلك بمدافعائها وقد
 تصدى في الجواهرى تبعا لغيره لفرق بين الطلاق وغيره من العقود بان الطلاق
 حيث ليس له الا طرف واحد وهو الايقاع من الموقع فلا يجري فيه
 اصل الصحة بمدعوى الفساد منه بما لا يعلم الا من قبله بخلاف البيع مثلا
 اذ يقوم بطرفين هما الموجب والقابل فاذا ادعى الموجب عدم القصد للموجب
 لفساد ايجابه وعدم جريان اصل الصحة فيه عورض باصالة الصحة في القبول
 انتهى هو المسلم ايضا وصحته لا تتوقف على العلم بصحة الايجاب بل يكفي احتماله
 المأمع مع دعوى عدم القصد لان دعواه بمجرد ادعاءها لا توجب القطع بالفساد فقل

فإذا جرى الأصل في القبول صح الإيجاب أيضا ولا يقبل معه دعوى
 عدم القصد في الإيجاب مع احتمال تحقق القصد الكافي في جريان
 الأصل في طرف القبول وفيه أنه لا مورد لاصالة الصحة في القبول بعد
 التقاطع باستكماله جميع الشروط المتبعة فيه التي منها احراز الصحة في
 الإيجاب بظهور الحال ونحوه ولو لم فاصالة الصحة في القبول إنما تثبت
 صحته من حيث نفسه وليست صحة الإيجاب من آثار صحته شرعا
 حتى تثبت بها وإن كانت صحته مما يتوقف عليه صحة القول نظير ما إذا
 شك في صحة الصلوة فإن أصالة الصحة وإن كانت تقضي بصحتها
 بحيث يترتب كلما كان أثر الصحة كعدم وجوب الإعادة والقضاء واستحقاق
 الاجرة إذا كان المصلي أجيرا فيها ولا يثبت بذلك شرعا كونه متطهرا بحيث
 يجوز له الدخول في صلوة أخرى وإن كانت صحة الصلوة متوقفة على
 الطهارة وهذا عند التأمل واضح لا يتقرب شبهة فلا تنفع أصالة الصحة
 في القبول لاحراز صحة الإيجاب لأنها فعلان مستقلان أحدهما قائم
 بالموجب والآخر بالتأويل ولا بد في صحة العقد من احراز صحتهما وصحة
 القبول وإن كانت متوقفة على صحة الإيجاب لكن ليست من آثار صحته
 شرعا مع أن هذا يجري في غير الإطلاق من الإيقاعات التي لا تقبل فيها
 دعوى عدم القصد كالأقرار ونحوه بل وفيه بالنسبة إلى ما بعد المدة أو مع
 عدمها كطلاق غير المدخول بها والفرق بين هذه الموارد بأن دعوى
 قبيل في ما لا تكون منافية لحق الغير وتكون من قبيل الاخبار بما تحت
 يده لبقاء شيء من التعلق وفي ما بعد المدة أو من لأعدة لها من قبيل
 الاخبار في ما خرج من اليد لا تنفاه التعلق بالمرّة وصيرورتها اجنبية كما
 أن دعوى عدم القصد في الأقرار منافية لحق الغير والمدار في ترتيب الحكم

فيه على صدقه ومع صدقه عرفا ينفذ لعدم اقرار العقلاء على اتهمهم نافذ كما ترى في غاية الضعف والسقوط لوضوح انه ليس من قبيل الاخبار بما تحت اليد بعد انقطاع علاقة الزوجية واما وجوب التبرص مدة المدة فهو حكم شرعي صرف جل مراعاة عصمة النكاح ولا يكشف عن بقاء دلالة الزوجية حتى يكون ذلك منشاء لتخصيص الحكم القبول بما اذا كانت الدعوى قبل انقضائها واما في المدة الزوجية فليس المنشأ في قبولها بقاء المدة بل لحصول الرجوع بها ونحوها من انكار اصل الطلاق بل لطلما كما اعترف به اقوى في الدلالة عليه ولا وجه لما عرفت المسالك من امكان كون المستند في القبول في خصوص الطلاق قوله في رواية منصور بن يونس التقدمة بعد ما سئل عن ايقاع الطلاق مداراة لاهله اما بينك وبين الله فليس بشيء ولكن ان قدموك الى السلطان ابائهمك اذ لا دلالة فيها عليه بل دليل على خلاف المقصود الا ان يكون المراد السلطان الجائر الغير المأثم بالشرع ثم انه لا خلاف في جواز الوكالة في الطلاق لقناب بل ادعى عليه الاجماع قسميه واما المحاضر قالتهور جوازها لاطلاق ادلة الوكالة الشاملة لمطلق العقود والايقاعات والنصوص الواردة في المقام التي منها قول الصادق في صحيفة سعيد الاعرج في رجل يجعل امره الى يثته الى رجل قتل اشهدوا اني جئت امر فلانة الى فلان فطلقها ايجو ذلك لرجل قل نعم لعدم التفصيل بين حضور من فوض امره الى الظاهر في التوكيل وغيبابه لكن ما زلتها خبر زرارة عنه ايضا لا تجوز الوكالة في الطلاق وعن الشيخ لجمع بينهما في خلافه وبمسطوطه يحمل مدلل على الجواز على جوازه في القناب وخبر زرارة على عدم الجواز في المحاضر لكنه كما ترى لا شاهد عليه مع انه كما قبل ليس بحجة لاذننا

لضمف السند ولا عرضا لعدم الجابر بل حكمي الشهرة على خلافه فلا قوى
هو الجواز مطلقا فنصوص المتضدة باطلاق ادلة الوكالة كما ان الاقوى
ذلك في توكيل الزوج لها في طلاق نفسها الذي من الشسخ المنع عن
صحته ولو حال النية لاطلاق ادلة الوكالة وعدم ما يوجب انصرافها الى
غير المفروض بعد العلم بعدم اعتبار المباشرة فيه وفي نحوه من المقود
والايقاعات وان الشارع انما رتب الاثر على وجوده في الخارج على نحوه
انساب الى من هو له ولزوم التباير بين الفاعل والقابل مع وضوح
كفاية الاعتباري منه انما هو في ما كان هالك فاعل وقابل كالمقود دون
المورد الذي تكون الزوجة فيه ، موردا للاتباع لاقابلا ولو فرض لزومه
في المطلق والمطلقة كفي اعتباره بعدم كونها بمنزلة الزوج بالوكالة وتوهم
اختصاصه بالزوج لقوله الطلاق بيد من اخذ بالساق قد عرفت اندفاعه
بما لا مزيد عليه وان المراد ما لا يتنافى التوكيل مطلقا ولو وكلها الزوج في
طلاق نفسها بناء على الجواز او وكل غيرها مطلقا او مع النية في طلاقها
ثلاثا فطلعت او طلعتها الوكيل واحدة فالصحة وعدمها واقعا يدوران مدار
وقوع الطلاق بوكالة منه وعدمه واما في مرحلة التمشيخ فيدوران
مدار الظهور فان كان على نحو يثبت الوكالة في الواحدة وان كان التوكيل
في الثلث لظهوره في ارادة الثلث المرتبة او المرسلة على نحو لا تنافي الواحدة
لفرض الموكل بحيث لا يكون له فيها التوكيل صح والاسواء لم يكن له
ظهور فيه او كان الظهور على خلافه بطل واما المكس فيظهر حكمه من
ذلك فان الطلقة الواحدة في ضمن الثلث ان كانت عن توكيل يثبت
بالظهور تصح ويبطل ما عداها والا كما لو فرض ارادة التوكيل في الواحدة
بشرط عدم الانضمام يبطل الجميع فلا بد من ملاحظة الموارد المختلفة بحسب

الفرأئن حتى يرتب الحكم على طبق الظهور واما ما يعتبر في المطلقه فامور
 (الاول) ان تكون زوجة فلا بلا خلاف في ذلك بل ربما احتل كونه
 من ضروريات المذهب فلا حكم لطلاق الملوكة ولا الاجنية وان تزوجا
 بعد ذلك ولا طلاقها مطلقا على تزويجها لانه انشاء القراق من تواصل
 فلا طلاق الا بعد سبق النكاح كما في النصوص خلافا للعامة فجوزوه
 كذلك مع ان في نصوصهم كما قيل ما يدل على خلاف ذلك (الثاني) ان
 تكون الزوجية بالمقد الدائم فلا طلاق للامة المحللة ولا التمتع بها وطل
 بعدم اندراج الاول في اسم النكاح الذي لا بد من سبقه على الطلاق
 وتسابق النصوص النافية للطلاق قبله الى النكاح الدائم او ظهور ما دل
 على حصر طلاقها في انعضاء شرطها وفيها نظرو في الجواهر بعد تنقي الخلاف
 ودعوى الاجماع انه لم يحضرنى من النصوص ما يدل على عدم وقوع
 الطلاق بالتمتع بها ونسك بما سمعت من الوجهين في عدم الطلاق بها
 ولكن يدل عليه خبر الصيقل الذي ذكره هو في مسألة شروط المحلل
 بعد التعريم وساقه في اشتراط كون المقد دائما قال قلت لابي عبد الله رجل
 طلق امرأته طلاقا لا تحل له حتى تكبح زوجها غيره في تزوجها رجل
 متعة تحل للاول قال لا لان الله تعالى يقول فان طلقها فلا تحل له والمتعة
 ليس فيها طلاق وفي الوسائل في باب جواز التمتع بازيد من اربع
 وان المتعة ليست من الاربع التي لا تجوز الزيادة عليها رواية محمد بن مسلم
 عن ابي جعفر في المتعة ليست من الاربع لانها لا تطلق ولا ترث وانما هي
 مستأجرة فلا حاجة مع هذه وغيرها الى دعوى الانصراف في النصوص
 الهائلة على عدم وقوع الطلاق الا بعد النكاح الى الدائم منه (الثالث)
 طهارتها من الحيض والنفاس فلا يصح الطلاق في احدهما بلا خلاف

ظاهرا والنصوص به مستفيضة ولا ثمرة للكلام في ما نعتيها او شرطية
الحلو منهما ولزوم احراز عدمهما او الحلو منهما مع الشك على الوجهين فان
الحالة السابقة ان كانت هي الطهارة استصحب وصح الطلاق سواء في
ذلك الوجهان وان كانت احدهما استصحب وبطل من غير فرق بين
الوجهين واما مجهول الحال فلاصل اخذ غير الاستصحاب يعين به احدهما
الا اذا ثبت بناء العقلاء على عدم الاعتناء بالاحتمال المانع وان لم يعلم الحالة
السابقة وهو غير معلوم ومنه يظهر ان ذلك ليس مظهرا لثمرة بينهما كما في
الجواهر حيث رتب بطلانه على الشرطية في مجهول الحال نظرا الى احراز
عدمهما بالاصل فيه لو كانا مائنين بخلاف الشرطية فان الاصل لو كان
هو الاستصحاب فالفرض الجمل بالحالة الاولى وان كان غيره فلم يعلم دليل
على اعتباره لا من بناء العقلاء ولا من غيره نعم لو فرض ثبوت حالة ناكثة
غير الطهر والحيض او النفاس فمع الجمل بالحال يمكن استصحابا وبمرز
به عدمهما كما لو استصحب الطهارة المعلومة سابقا لكنها مقطوع الانتفاء
فيطل الطلاق حيثئذ على الوجهين لعدم احراز شيء من وجود الشرط
او عدم المانع ولا اختصاص لبطلانه بما اذا كان الحلو شرطا كما زعمه
ولا فرق فيما بين ما ثبت منهما خارجا او شرعا فالياس المتخلل بين المائنين
او ما تغتاره المستمرة من الاليم كالحيض الواقع في عدم صحة الطلاق
فيه لان معنى الحكم بالحيضية شرعا ترتب ما للحيض الواقع من الاحكام
والاثار التي منها عدم صحته فيرتب كما يرتب غيره منها توجب ترك
المباداة وحرمة الوطى وهذا بخلاف النقاء الحقيقي المحكوم عليه بانتفاء
الحيض ووجوب الفل فان وجوبه لاجل المباداة التي لا تجب الا مع

التمسك من الحيض غاية الامر ثبوت حدث لا يجوز معه الدخول في
 العبادة الا بالنسل وليست حالة الحيض المائنة عن استحباب العبادة باقية
 في حال عدم الحمل كبقائها حقة مع البياض المتخلل او الحمرة في ما يختاره
 من الايام وما يام الاستظهار فان ظهر حال الدم من حيث الحيض
 بالوقوف على المشرة او من حيث عدمه بالتجاوز عنها فلا اشكال
 لانكشف وقوع الطلاق في الحيض فيبطل او في الطهر فيصح وان كان
 الطلاق فيها معلقا على الطهارة وواقعا لعدم كونه من التعلق المضرب هو
 كالتأني على كونها زوجة الغير المتأني لتنجيز الطلاق في موضوعه الصحيح
 ولو فرض بقاء اشتباه حاله وجه لم يصح لعدم احراز شرط اثناء المانع
 وكيف كان فلا خلاف في اعتبار هذا الشرط في الجملة لكن يستثنى من
 ذلك غير المدخول بها والحامل والغائب عنها زوجها في الجملة ويدل على
 ذلك مضافا الى الاجماع المحكي بتسميه هنا النصوص الواردة في الحس
 الثاني بطلان على كل حال المراد منها ان المذكورات فيها ممن لا حالة
 معها وان كانت اثثة منها وهي الصغيرة والبالغة وغير المدخول بها مما هي
 طاهرة عن الحيض كما في الاولين او من الموافقة كما في الاخيرة لكن
 لا يمنع ارادة ذلك بملاحظة انضمام هذه الالة شمول العاليتين من
 الطهر والحيض في ما تجريان فيه ومنه تقع المداخلة بينهما وبين اطلاقات
 بطلان الطلاق في احدي العاليتين بالعموم من وجه وتندل نصوص
 الحس بالاظهري ولا وجه لما في الجواهر من كون التعارض بالعموم
 المطابق بدعي انساب خصوص هذا الحال من عموم كل حال فان
 ذلك لا يجتمع مع الجميع لمشتل على من لا طمئ لها بل هو كما
 عرفت كناية عن عدود جود الحالة المائنة مما الذي لا يتأني ارادة العمول

لظاهر والحيض في ما يجر ياز فيه لكن قد يشكك ما ذكرنا بهما موضح
 نظرية هذه النصوص عن تلك الاطلاقات اذا لم يدع اظهر منها
 بملاحظة ترك الاستفصال في بعضها كرواية الحلبي قال سئلت ابا عبد الله
 عن رجل طلق امرئته وهي حائض فقال الطلاق اثير السنة باطل كما
 لا مجال لترجيحها عليها سندا بعد تواترها اجمالا لقطع بصدور البعض
 اجمالا في كليهما ودعوى الحكومة في نصوص الخمس غير مسدوعة بعد
 عدم وجود ما هو ملاكها وهو سوقها عرفا مساق الشرح والتفسير المرجع
 على هذا هو التخيير ويختار تلك النصوص بملاحظة الاجماع ودللى
 اى حال فلا اشكال في الحكم بعدتم الم اصحاب ووجود هذه النصوص
 التي لو لم تقدم عليها دلالة فلاقل من الاخذ بها اختيارا فلو طلق الحلي
 او غير المدخول به - صحيح الطلاق وان وقع في الحيض وكذا
 الغائب اذا لم يعلم حين طلاق كونها في الحيض وان علم به بعده كما تدل
 عليه رواية ابي بصير عن ابي عبد الله في رجل يطلق امرئته وهو غائب
 فيعلم انه يوم طلقها كان طامثا قال يجوز لكن هل يعتبر مضي مدة غائبة
 او لا يعتبر كما هو مقتضى نصوص الخمس وغيرها مما ورد في خصوصها
 كرواية محمد بن مسلم عن احدهما قال سئله عن الرجل يطلق امرئته
 وهو غائب قال يجوز طلاقه على كل حال وتعتد امرئته من يوم طلقها وعلى
 الاول فعندها الشهر الواحد او الثلاثة او هي بين الخمسة والستة قد
 اختلفت الروايات في ذلك ففي بعضها التحديد بالاول كرواية اسحاق
 بن عمار عن ابي عبد الله الغائب اذا اراد ان يطلقها تركها شهرا ورواية من
 سماعة قال سئلت محمد بن ابي حمزة متى يطلق الغائب قال حدثني اسحاق
 بن عمار عن ابي عبد الله واي الحسن قال اذا غي له شهر وفي بعضها

التحديد بالاهلة والشهود انتهى اقلها الدللة وبالثلة في اخر كخير بكبير
قال اشهد على ابي جعفر اني سمعته يقول الغائب يطلق بالاهلة والشهود
ورواية جميل بن دراج عن ابي عبد الله قال الرجل اذا خرج من منزله الى
السفر فليس له ان يطلق حتى تمضي ثلثة اشهر ومنها ما حددها بدين
الحمة والسنه كرواية اسحاق بن عمار قال قلت لابي ابراهيم الغائب الذي
يطلق اهله كم فينبه قال خمسة اشهر او سنة قال حد دون ذلك قال ثلثة
اشهر ويمكن دعوى ان اختلافها في ذلك قرينة على الاستحباب سيما
بمد ملاحظة التردد الذي هو في الحقيقة يتنافى التحديد ثم التزل الى
الى الثلاثة والمدار على عدم العلم بحال الزوجة من حيث كونها في الطهر
او اطمت او في طهر المواقفة او غيرها ولا يتنافى ذلك استحباب كونها
في طهر المواقفة لانه مقطوع بتلك الاخبار اهالة على جواز الطلاق عند
انقضاء المدة المضروبة فيها على اختلافها مع ان الاستصحاب جارفي كلها او
بعضها لاحتمال تاخر الحيض على خلاف المادة فانه النص ص لا اختلافها في
التقدير لا يصلح لتقييد نصوص الحسب غيرها من المطلقات المشتمل بعضها
على ترك الاستفصال كرواية ابي بصير المتقدمة ورواية محمد بن الحسن
الاشعري قال كتب بعض مولينا الى ابي جعفر عليه السلام ان امرئة
طارقة احدث زوجها فهرب في البلدان فقتل الزوج بعض اهل المروءة
فقال اما طلفت واما رددتك فطلتها ومضى الرجل على وجهه فما ترى
للمرئة قال تزوجي برحمتك الله فيطهر منها ومن غيرها من النصوص المطلقة
والمقيدة ان الباطع عدم العلم بحالها اللازم غالبا لفنية واختلاف هذه
التقديرات لاختلاف مراتب الاستحباب بحسب التاكيد وعدمه ودون
الكل ان لا يراه في اقل مدة ضربت فيها وهو الشهر فقيه شي من

الحوازة والمنتهى كما ربما اشعر بذلك في الباس في رواية الحلبي التي هي
من نصوص الخمس من ابي عبد الله قل لا باس بالطلاق خمس على كل حال
الثائب منها زوجها والتي لم تحض فان نفى الباس لا يخلو عن اشعار بثبوت
الحوازة ومن هنا ينقدح ان ما ذكرنا هو الوجه في التوفيق بين شتات
الاخبار عرفا وفاقا لما عن جماعة منهم المقيّد وسلاو ابن بابويه وابن
ابي عقيل وابو الصلاح بل ربما استظهر من اطلاق كلهم او بعضهم
جواز الطلاق مع النية وان انحصر امر الزوجة في كونها في طهر
المواقفة او في الحيض لكفاية مجرد عدم الدلم بكونها في الحيض او في طهر
المواقفة وان لم ياحدهما اجمالا لاحلاق النصوص ولا مجال لاستصحاب
كونها في طهر المواقفة كما عرفت فلا وجه لما في الحواضر من منافات ذلك
مع استصحابه واما التوفيق بينهما بحمل الشهر على الحد الادنى والثالثة
على الحد الاوسط فيقيّد نصوص الثائب بما دل على الحد الادنى ويجوز
بعد ذلك من الشيخ في النهاية وابن حمزة وغيرهما فينايه ما دل على
تعيين الثالثة كرواية جبل بن دراج المقدمة لظهورها في كون الثالثة هي
الحد الادنى لقوله ليس له ان يطلق حتى يمضي ثلثة اشهر بل هو الظاهر من
قوله في رواية اسحاق بن صهار ثلثة اشهر في تعيين الحد الادنى خصوصا
ملاحظة الانتقال من الخمسة الى الثالثة باسقاط الاربعة كما ان التوفيق
بين تلك النصوص المطلقة والمقيّدة بحمل الاولى على الثائب منها
زوجها في طهر لم يوافق فيه لو لم يحل بكونها حائضا وحمل الثانية على
الثائب منها في طهر المواقفة وينزل اختلاف النصوص في تعيين المسبة
على اولادة الانتقال من طهر الى زمان طهر اخر وان لم يجب العلم بمحمول
هنا الانتقال كعلمه بغيره لخفي وضيره وان كان هو الاولى بالاستظهار به

كما في المواعير مجرد تبرع لاشاهد عليه في الاخبار لحله النصوص من
الاشارة الى كون النبية في حال طهر الموافقة او غيرها وما ذكرنا يظهر
الحال في ترجيه اختلافها بكونه باعاط اختلاف عادات النساء في
الحيض بحسب الشهر والثلاثة والاربعة والازيد من ذلك والانقص منه
والمدار على العلم بمقتضى عاداتها بالانتقال من طهر الموافقة الى زمان طهر
اخر وان احتمل مصادفة الطلاق للحيض او بقائها على الطهر الاول وافما
لتاخر المادة اتفاقا فان ذلك يستلزم تنزيل الاخبار الدالة على التحديد
بازيد من الشهر على الافراد النادرة التي ترى الحيض في ثلاثة اشهر او
اربعة اشهر او خمسة اشهر او ستة مرة واحدة وهو مما ياباه مساق تلك
الروايات لورودها في مقام بيان الضابطه كما يكشف عنها قوله في
صحيحة جبل بن دراج المقدمة اذا خرج الرجل من منزله الى السفر
فليس له ان يطلق حتى يمضي ثلثة اشهر والسؤال في موثقة اسحاق بن
عمار الغائب الذي يطلق كم غيبته قال خمسة اشهر او ستة اشهر ولو كان
المراد حصول الانتقال الى زمان طهر اخر بحسب عاداتها التي ربما كانت
في ثلثة اشهر او خمسة او ستة مرة لم يحسن ضرب القاعدة الكلية بل
كان المناسب ضربها بجمل المدار على الانتقال بحسب عاداتها كيف
ما كانت لا ضربها بالنظر الى الافراد النادرة مع انه لاوجه للاقتصار
على هذه التقديرات في الاخبار لوجود غيرها من الافراد التي لا ترى
الحيض الا بعد سبعة اشهر او ثمانية الى سنة كاملة ثم انه لو بيننا على
تقييد تلك المطلقات في الجملة وقتنا ان ظهورها في الاطلاق ليس اقوى من
دلائل مثل هذه النصوص على التقييد ولم نحملها على الاستحباب باختلاف
مراتبه بحسب الزيادة والنقص في المدة المضروبة فيها فلا بد من ملاحظة
الترجيح او التخيير في هذه المسألة من غير ان تتعارض بعضها مع

بعض في التقييد وليس التقييد بالاقبل كما شهر معلوما على كل حال كما
ربما يتوهم لظهور رواية جميل بن دراج المقدمة في نفي الاعتبار بما دون
الثلاثة فلا بد من ملاحظة الترجيح بينها ان كانت والا فالنخبير وتقييد
تلك المطلقات بما اخذ به ترجيحاً او تخييراً مما دل على الثلاثة او الواحد
ولا ينافية. اني رواية محمد بن مسلم وزرارة عن ابي جعفر واني عبد الله عليهما
السلام خمس بطلتهن ازواجهن حتى شؤنا نظراً الى كونها نصاً في العموم
بحسب الاوقات فان العموم بحسبها بعد التقييد المزور انما يلاحظ بالاضافة
الى ما بعد المدة التي قيد بها بحسب دلالة النصوص المفيدة كما يلاحظ
العموم بحسب الاحوال في غيرها من النصوص بالتباس الى ما بعد انقضاء
المدة ولا غشاة في هذا التقييد ولا يمد دعوى ان ما دل على اعتبار
الشهر اقوى في التقييد لانه هو المتين في ضمن الجميع لما عرفت
من التعارض بينه وبين غيره مما دل على تعيين الثلاثة بل لتطرق احتمال
الاستحباب في الزائد عليه في ما دل على اعتبار الثلاثة بان يكون هو الحد
الافضل كما ربما يؤيده التردد بين الحجة والسته في رواية اسحاق بن
عمار والتزل فيها الى الثلاثة وربما تنزل الى الاقل منها لو سئل عما دون
ذلك وينهض هذا في الحقيقة وجهاً للتوفيق عرفاً بين هذه النصوص
المفيدة وعلى كل حال فلو طلق بعد مضي المدة المتيرة شرعاً بشئ من
تلك النصوص وصادف عدم الحيض وعدم طهر المواقفة فلا اشكال ولا
خلاف في الصحة وكذا لو ان انها في الحيض لرؤية ابي بصير السابقة
او في طهر المواقفة لظاهر هذه النصوص ولما لو طلقها قبل مضيتها وصادفت
موافقة الشرائط في صحته اشكال نظراً الى ان اعتبارها لو كان من باب
الطريقة المحضة الى احراز الشرائط لم يصح لو كان بعد مضيتها وبان الخلاف

لاكتشاف فقدها وان كان من باب الموضوعية الراجعة الى ان الشارع اعتبر مضيا في النائب بدلا عن الحيض وطهر الموافقة بان لا يكون الطلاق في اثانها فلو وقع فيه لم يصح وان لم يكن في الحيض او طهر الموافقة الا ان يتصور ان يكون اعتبارها بنوع خاص لم يلحظ فيه صرف الموضوعية ولا محض الطريقة بان لم يقطع الشارع نظره من الواقع بالمرء ولا انطأ الامر على تحقها وعدمه ولازم اعتبارها بنحو الواسطة هي الصحة قبل مضيا لوصاف موافقة الشرائط وبمده وان خالها لكن كما ترى والاولى ان يقال ان المدة كما يعطيه ظواهر النصوص انما اعتبرت في النائب الذي يصح طلاقه على كل حال بدلالة نصوص الجنس وقبل مضيا يكون صحة طلاقه وعدمه دائرة كغيره مدار وجود الشرائط وعدمه لانها اعتبرت ظريفا الى احراز حصول الشرائط كما فهمه في الجواهر لتوجه ما عرفت من لزوم عدم صحة الطلاق لو بان فقدها اذا طلق بعد المضي فاخبار تعيين المدة بطلاق النائب في الحقيقة مسوقة لتفيد النائب الراجع الى ان الغيبة المؤثرة في صحة الطلاق على اى حال انما هي اتمية المحدودة بمحدد خاص دون مطلقتها والغبية الفارقة لذلك الحد المضروب ليست من الحالات التي تستثنى من قاعدة لزوم خلو المطلقة من الحيض والنفاس وطهر الموافقة بل هي داخلة في اقسام المستثنى منه على معنى ان صحة الطلاق فيها وعدمها على طبق القاعدة القاضية باعتبار الشروط فلو حصلت صح الطلاق والالم يصح ولا ينافي ما ذكرناه في خصوص طلاق النائب انه اذا اراد الطلاق تركها شهرا اوليس له ان يطلق حتى يمضي ثلثة اشهر اذ المراد منه انه مع ارادة الطلاق من غير احراز الشرائط لا يمضي ثلثة اشهر ولا ثلثة اشهر وليس له ان يطلق بلا احراز حصولها قبل مضي ذلك لا ان طلاقه لا يصح ولو

مع حصولها قبل مضيا ويلحق بالنائب الحاضر الذي لا يحصل اليها بحيث
 يعلم حبسها وطهرها كما انه يلحق بالحاضر النائب الذي علم بحالها الصحيحة
 عبد الرحمن سئل ابا عبد الله عن رجل تزوج امرئة سرا من اهلها
 وهي في منزل اهلها وقد اراد ان يطلقها وليس يصل اليها ليعلم طهرها اذا
 طمئت ولا يصل بطهرها اذا طهرت قال فقال هذا مثل النائب من
 اهله يطلقها بالاهله والشهور قلت ارايت ان كان يصل اليها الاحيان
 والاحيان لا يصل اليها فيعلم حالها كيف يطلقها فقال اذا مضى له شهر
 لا يصل اليها فيه يطلقها اذا نظرا الى غرة الشهر الاخر بشهود الحديث
 حيث يظهر منها ان المناط في النائب الذي يصح طلاقه على كل حال
 عدم التمكن عادة من العلم بحالها من حيث الطهر والحيض واذا وجد في
 الحاضر كان بحكم النائب في صحة الطلاق على كل حال بعد مضي شهر
 ثوما او ثلثة استعجابا كما هو وجه التوفيق بين قوله يطلقها بالاهله والشهور
 وقوله اذا مضى له شهر والمراد من قوله اذا نظر الى غرة الشهر الاخر
 غرته بحسب الشهر الغددي لا الهلالي والاربعاء نقص عن الشهر اذا لم
 يكن مبدء المضي والاعتزال عنها الغرة من الشهر الاول كما لا يخفى
 (الرابع) ان تكون مستبنة من الواقعة التي واقعتها في طهرها باتفاقها
 الى طهر اخر غيرها بالحیضة او المدة في النائب فلو طلقها في طهر الواقعة
 لم يصح بلا خلاف وتدل عليه النصوص المستفيضة التي منها رواية زائدة
 محمد بن مسلم وبكير وغيرهم عن ابي جعفر وابي عبد الله عليهما السلام
 انهما قالوا اذا طلق الرجل في دم النفاس او طلقها بعد ما غشيها فليس
 طلاقه اياها بطلاق ورواية اليعسوب قال سمعت ابا جعفر يقول لا طلاق الا
 على السنة ولا طلاق الاعلى طهر من غير جماع الحديث وبسقط اعتبار

ذلك في اليأسه والضعفه والحامل بلا خلاف ظاهر في شيء من ذلك
لنصوص الخمس المتقدمة ولا يعتبر في صحة طلاق الحامل كذلك استبانة
الحمل كما من السيد في المصابيح فلو طلقها مع عدم الاستبانة وانكشف
وقوعه في الحمل صح وأما ما في صحيحة إسماعيل بن جابر الجعفي ومحمد بن
مسلم ووزارة من تقييد الحامل بالمستين في الثانية والنبين في الأولى فلا
دلالة له على المطلوب لقوة احتمال أن يكون الاستبانة قد اخذت فيه
على نحو الطريقة لا على نحو الصفة كما هو المتعارف في أمثال الموارد مما
رتب الحكم فيه على الواقع ويقيد الموضوع بالطريق الذي لا بد من الركون
إليه في مقام الإحراز للخروج عن الأصل القاضي بعدم تحققه عند الشك
كما في المقام فإن الأصل يقتضي عدم الحمل ومنه يظهر سقوط الاستدلال
بهما على اشتراط الصحة بها كما من المصابيح ولو سلم دلالتها فلا يبعد
كون ظهور المطلقات من نصوص الخمس أقوى من ظهورهما في التقييد
وربما يتوهم دلالة رواية إسحاق بن عمار عن أبي الحسن الأول قال سئل
عن الحلي تطلق الطلاق الذي لا تحل له حتى تنكح زوجا غيره قال نعم
قلت الست قلت لي إذا جامع لم يكن له أن يطلق قال إن الطلاق لا يكون إلا
على طهر قد بان أو حمل قد بان وهذه قد بان حملها على اشتراط ظهور الحمل
في صحة الطلاق ولكنها عند التأمل أضعف من الصحيحتين المتقدمتين
من حيث توهم الدلالة فإن صدرها من جهة عدم التفصيل دليل على
الخلاف حيث مثله من طلاق الحلي فأجاب بصحة طلاقها من غير
تفصيل بين من استبان حملها وغيرها ثم توهم السائل المناقاة بينه من
حيث اطلاق الحكم لما لو كانت في طهر للمواقفة وبين ما سمعته منه من عدم
جواز الطلاق إذا جامعها فأجاب بأن الطلاق لا يكون إلا مع طهر قد بان

او حمل قد بان في مقام بيان ان الظاهر من غير الموافقة انما يعتبر اذا لم يكن في حمل
قد ظهر وهذه المرتبة التي طلقت وهي في طهر الموافقة قد بان حملها حال الطلاق
فايس المراد ظهور الحمل حال الطلاق بل ظهر ان الحمل كان حال الطلاق وان
لم يكن الظهور حال الطلاق فلا ينافي صحة الطلاق اذا بان بعد ذلك
تحقق الحمل سابقا وان لم يكن بينا وقت الطلاق وان كان احراز صحة
ذلك من حيث لا يكون الا باحراز الحمل لان الاصل عدمه فالمراد من
قوله ان الطلاق لا يكون الا مع طهر قد بان او حمل قد بان توقف احراز
صحته على ظهور الطهر او الحمل كما يشهد بذلك اعتبار الظهور في الطهر
مع انه لم يقل باعتباره فيه احد لا توقف تحقق الطلاق واقعا على ظهور
احدهما بحيث لو طلق مع عدم ظهور الحمل وان كان مع تحققه واقعا بطل
نعم لو طلق مع الشك في الحمل لم يحكم عليه بالصحة فعلا لاسالة عدم
الحمل فان استمر الاشتباه بقي غير محكوم بالصحة وان ظهر الحمل علم
انه كان صحيحا من اول الامر لوجود الشرط واقعا وهذا غير المحكم عليه
بعدم الصحة فلا دلالة لهذه الرواية وسابقتها على اشتراط ظهور الحمل
ولهذا لم يصرح احد من الاصحاب غير السيد بالاشتراط المزبور وان
وقع في كلام القدماء التقييد به لانه لمجرد الموافقة في التعبير لما في
المصحيحين وليس الوجه في ذلك الا عدم ظهورهما في التقييد لعدم
التنافي بينهما وبين غيرهما من المطلقات لانها من المثبتات ولاننافي
فيها في مقام الاثبات ولعل النكته في ذكر القيد هو ما عرفت من توقف
احراز الصحة لانفسها على ظهور الحمل مع انه لو فرض ذلك فقد عرفت
ان ظهورهما ليس باقري من ظهور غيرهما في الاطلاق وبما ذكرنا يتفصح
ما في الاستدلال عليه على ما حكى من المصاييح بان الطلاق الوائم على

غير الحنة باطل عندنا وطلاق المنة في ماهر الموافقة مع عدم ظهور حملها محرم قطعا اذ لا مـسـوغ له فيكون باطلا فانه ان كان مخالفة لاسنة من جهة اعتبار ظهور الحمل في صحة الطلاق شرعا فهو اول الكلام وان كان من جهة حرمة تكليفه فهو مع ان الحرمة التكليفية بمجرد ايجاب البطلان انما تكون اذا قصد به التشريع واما اذا قصد الطلاق على تقدير حملها في الواقع صح مع المصادفة له غاية الامر انه لا يحكم عليه بالصحة فعلا ما لم ينكشف الحمل ثم انه مما يستثنى من كلية هذا الشرط المستترية التي هي في سن من تحيض ولا تحيض لكن بعد مضي ثلاثة اشهر من اعتزالها لصحبة اسماعيل بن سعيد الاشعري سئلت الرضا عليه السلام عن المستترية من الحيض كيف تطلق قال تطلق بالشهور ومرسل العطاء المنجبر بالعمل من ابي عبد الله عليه السلام -ثلاثة من المنة يستقر بها ومنها تحمل ومثلها لا تحمل ولا تحيض وقد اقامها زوجها كيف يطلقها اذا اراد طلاقها قال ليسك عنها ثلاثة اشهر ثم يطلقها ولا يلحق بها من تعتاد الحيض في مدة تزيد على ثلاثة اشهر وقال للمسالك وغيره لعدم ثبوتها لوضوح عدم صدق المستترية عليها مع اعتبار الحيض في الجملة وان كان بعد مدة تزيد على ما ينتظر فيها المستترية وهي ثلاثة اشهر سيما بملاحظة قوله في الثانية ومثلها لا تحمل ولا تحيض لظهوره في عدم تحقق الحيض مطلقا لحاجة اولمارض لاعدمه بالنظر الى عادة غالب النساء فلا تشمل من تحيض في كل اربعة اشهر مثلا (الخامس) تعيين المطلقة ان كانت غير متبينة خارجا كما اذا لم يكن له الا زوجة واحدة فقال زوجتي طالق فانه لا يحتاج الى التمين لعدم الابهام المحوج اليه واما مع التعدد وعدم التمين ولو قصدا فلا يصح لعدم الدليل على تأثير مثل هذا الطلاق

في ازالة النكاح وحصول الفرق اذلا احلاق او محوم في جانب الاسباب
لتمسك به في صحة مثل هذا السبب والتمتع من السبب غيره بل
هو الذي يساعد عليه الدف والمقلاء لان الطلاق هو ازالة عقد النكاح
التي هي مرتبطة بالمدين الخارجي وازالتها لا تكون الا بتلفه بالتمتع
خارجا او جلا لان جهة ان الطلاق من توابع النكاح كما قيل لعدم
الملازمة بين لزوم تعلق النكاح بالمدين ولزوم تلفه به بل لانه من
الاعتبارات المتلازمة التي لا تكاد تصح الا مع تلفه بالمعينة التي تطلعت
بها الزوجية وان كان فيها ما يصح في غير المدين كالحرية بناء على عدم اعتبار
التمتع في المعتق تغليب جانبها على الرقة المنقضى للاكتفاء به بل يشهد
بذلك اعتبار حضور الشاهدين شرعا في الطلاق المشرى باقتضاء المصلحة
وضوح الطلاق وعدم خفاء امره المتأني لعدم التمين وتخيير من اسلم
على ازيد من اربع وان ثبت بتطابق النصوص والتساوي عليه الا ان
الحاق المقام به قياس لا نقول به وبما ذكرنا يتفدح الوجه في عدم الاكتفاء
بالتمتع بمجرد المقصد من دون اقتران باللفظ الدال عليه لعدم الدليل على
صحة مثل هذا الطلاق لما عرفت من عدم عموم او اطلاق ينفع في
اثبات صحة مثل ذلك بل ربما يستظهر اعتبار التمين اللفظي من قول
ابيجعفر في صحيح محمد انا الطلاق ان يقول لها من قبل العدة بعد
ما تطهر من محضها قبل ان يجامعها انت طالق او اعتدي وقول ابي الحسن
في ما كتبه الى محمد بن احمد بن المطهر في جواب كتابه انظر الى علامة
ان كانت في واحدة منهن فتقول اشهدوا ان فلانة التي بها علامة كذا وكذا
هي طالق وان كان في ظهو وهما نظر سيما الاخير لقوة احتمال ان يكون
المراد عدم لزوم التمين بالاسم كما توهمه الاسائل وكفاية تسخين واحدة منها

بالملامة الخاصة بها من خصوصية نوبها اوشكلها ونحوها وليس في مقام بيان اعتبار التمين اللفظي وعلى اى حال فلو قال وله زوجتان او زوجات زوجتي طالق كان اراد طلاق واحدة مبهمة من جميع الجهات بطل قطعا وهو المحكى من المفيد والمرضى وابن ادريس والشيخ في احد قوليه بل نسب ذلك الى المشهور بل عن الانتصار ومحكى الطبريات الاجماع عليه لعدم التمين الذي يشك منه في تأثير مثله في الطلاق وليس في اليمين عموم او اطلاق فيمنع صاحب النكاح بشك في ارتفاعه بمثله وحكى عن الشيخ في مبسوطه الصحة حيثئذ تستخرج المطلقة بالقرعة وتستقر بها المحقق في الشرايع بل من التفاضل والشهد ذلك لكن مع احالة التمين الى اختياره لا الى القرعة كما هو المحكى عن ابي حنيفة واصحابه وغيرهم من اكابر العامة وكذلك لو قصد تعلق الطلاق بما هو مدلول اللفظ وهو طيبة الزوجة من غير نظر الى الفرد اصلا وان كانت في الخارج متحدة معه ويكون التوجيه اليها ساريا الى الافراد من جهة ثبوت هذا الاتحاد ولعله لذلك افتى مالك على ما حكى عنه بوقوع طلاق الجميع حيثئذ لانه لا دليل على صحة اعتبار تعلق الطلاق بالطيبة ولا بفاس بالملكية ونحوها من الاعتبار التي صح انتزاعها في مورد السككي بمقتضى توافق العرف والشرع عليه المقنود في المقام نعم لوجمل المفهوم صرآنا للافراد وقصد ابتاع الطلاق على الافراد المتدرجة تحت المفهوم الذي لوحظ صرآنا لها يمكن دعوى الصحة لانه حيثئذ طلاق لجميع الزوجات بعبارة جامعة لها فهو في قوة ان يقال هند وزينب وسعدى مثلا فلا اشكال فيه حيثئذ من حيث التمين لا قصد اليه حقيقة غاية الامر انه جمع الكل تحت عنوان واحد ولو اشكل كان الاشكال من حيث عدم صراحة العبارة

في طلاق الجميع وانه لا بد من الاتيان بصيغة الجمع وهو خارج عن مفروض البحث لكن هذا غير ايقاع الطلاق على الطيعة على ان يكون النظر في ذلك جعل الطيعة محطاً لانشاء التراق فانه وان كان يستلزم سريان الطلاق الى جميع الافراد لعدم لحاظ الطيعة مهمة بل بوجودها السمي الملائم لما هو بهذا الوجود متحدة مع افرادها الا انه كما عرفت لادليل على مثل هذا الاعتبار في الطلاق كالنكاح وان ثبت في غيره وهو كاف في بطلانه بركة الاصل وعلى تقدير الصحة في هذا الفرض اوساجه فلا دليل على مشروعية الفرقة في مثل ذلك اذ لا شبهاء بين المطلقة وغيرها اذ لم يقصد واحدة معينة في نفسها مشبهة بغيرها على كلا الوجهين اما على الثاني فواضح واما على الاول فلقصد الواحدة المرددة الغير معينة حتى في الواقع وان كان هو بنحو التردد المصدق لا المفهومي كما زعمه في الجواهر حيث ذكر ان الاحدية ونحوها من الامور الانزاعية الوهمية الا ان يقال ان الفرقة انما يتمسك بها لكون المشتبه اعم من ذلك ومن المشكل او بلحاظ وقوع المشكل - وضوحاً في بعض ادلة اعتبارها ومنه يظهر الحال في ارجاع امر التمين الى الاختيار الذي لادليل على اعتباره على ان البحث في ذلك خارج عن موضوع الكلام كالبحث في قبول تفسير المطلق لوني واحدة معينة لانه مما لا يعلم الا من قبله مع امكان ان يقال ان الاولى بناء على ضمة القرض التمسك في ذلك بقاعدة من ملك شيئاً ملك الاقرار به ومنه يظهر الحال في ما عتونه من انه لو قال هذه طائتي او هذه وهذه طائنت الثالثة يقينا بناء على كونها معطوفة على تمام الجملة السابقة فانه راجع الى تشخيص ظهور اللفظ فان استظهر من العبارة كونها معطوفة على تمام الجملة المشتبهة على التردد يصح الطلاق فيها تماماً لحصول التمين

ويكون الصحة في حدى لردتين من فروع القرض المتقدم وان استظهر
 كونها معطوفة على الشق المعطوف بنحو الترديد كان الترديد بيننا المذكور اولا
 والاخير بن فيدخل في القرض السابق من حيث الصحة والرجوع الى القرعة او
 الاختيار و عدمها المذم التمين ومما ذكرنا يظهر الحال في جملة من القروم التي ذكرها
 في هذا المقام مما يكون البحث فيه راجعا الى تشخيص ظهور اللفظ وتعيين المراد
 منه مثل ما اذا نظر الى زوجته والى الاجنية وقال احديكما طالق او كان
 له زوجة وجارة تسمى كل منهما بسعدى وقال سعدى طالق ونحو ذلك مما قد
 عرفت ما هو حقيقة الحال فيه ولا كرامة في ذكها تقيلا واطالة الكلام
 فيها بمد خروج البحث في جملة من خصوصياتها عما هو محط الكلام في
 المقام فلاحظ وتدبر دوا ما السيف وتفصيل الكلام فيها انه لا ريب في ان
 الاصل الاول يقتضى بقاء النكاح الا مع ثبوت ما علم من الشرع كونه
 منبلا له كما ان الاصل الاول في غير الطلاق من موارد المقتود
 والابطاحات عدم ما تقتضيه الا مع ثبوت ما علم تأثيره منها شرطا في الامر
 المرغوب منها من تعليق اوفك ونحوهما ولا موجب لانتساب ذلك في
 المقام الى جواز ازالة قيد النكاح بكل ما دل عليه بانثائه لولا الادلة
 الخاصة على اعتبار صفة مخصوصة سوى ما توهمه في الجواهر من
 مشروعية الطلاق الحاصل بتحقيق مسماء بكل لفظ دل على انثائه
 وهو كما ترى مما لا يصلح لذلك فان مجرد المشروعية انما هو في قبالة عدمها
 راسا او في قبالة عدم مشروعية حل صفة النكاح بالتقابل وهو اجنبى
 عن صحة التوصل الى ازالتهما بكل لفظ دل على انثائه لجواز مشروعيته
 كذلك ولزوم الاقتصار في التسبب اليه على صفة خاصة
 كما ان مشروعية البيع مثلا في قبالة عدم مشروعية الربى او البيع

بالمنازعة لا ربط لها بمقام السبب كي يتمسك بها في صحة التسبب اليه بكل ما دل على انشاء البيع لا مكان مشروعية جميع البيوع وعدم صحة التوصل اليها الا بلفظ خاص لا يصح انتزاع السبب الا معه ومنه يظهر فساد قلب الاصل فيه وفي غيره من العقود كما توهمه في الجواهر مع ان تحقق مسمى الطلاق بانثائه بكل لفظ دل عليه خلط بين مفهوم الطلاق الذي يقصد انثائه باللفظ المستعمل فيه في مرحلة الانشاء في مقابل الاخبار به المقصود منه الحكاية عن ثبوته في موطنه وبين ما هو الطلاق بالحمل الشايع الذي هو الموضوع للاحكام والاثار شرعا فان مسمى الطلاق الحاصل بانثائه ليس طلاقا حقيقة وانما هو طلاق انشائي يكون اللفظ دخيلا في تحققه بهذا الوجود وهو عند وجود رائر الشروط التي منها قصد التوصل بهذا الوجود الى الطلاق الحقيقي ملة تامة لتحقق ما هو طلاق بالحمل الشايع فهو بذلك الوجود جزء السبب شرعا وان كان لا ينفك الطلاق بذلك الوجود عن انثائه بكل لفظ دل عليه ولو مع انتفاء جميع الشرائط اذ لا مؤنة له الا قصد تحققه باللفظ في نفس الامر ولا يمثل انفكاك هذا الوجود عن سببه كما في غيره من العقود والايقاعات فحصول الطلاق بذلك الوجود بكل لفظ دل عليه اجنبي عن حصوله بوجوده الواقعي بكل لفظ دل عليه لان الوجود الانشائي ليس طلاقا حقيقة بالحمل الشايع وحيث ان الاصل الاول هو بقاء عصمة النكاح الا اذا ثبت سببه شيء لازالها شرعا فان ثبت عموم او اطلاق في جانب السبب او احالة الى العرف مع احراز انهم يقتضون بكل ما يدل عليه فهو والا فاللازم الاقتصار على ما هو المتيقن تأثيره في ارتفاع عصمة النكاح ولا اطلاق ولا عموم في جانب الاسباب بعد الرجوع الى اخبار

الباب لات مثل كل طلاق جائز الا طلاق المعتوه والصبي وقوله أما الطلاق ما ارى به الطلاق من غير استكرام لا نظره الى السبب بل المراد ان الطلاق الحقيقى الذى يلحقه تارده لا يكون الامع العقل والبلوغ وقصد التوصل من سببه الصحيح اليه لا ان كل ما انشأ به الطلاق وقصد منه ذلك طلاق نافذ والذي ثبت بمقتضى النصوص تأثيره هو خصوص صيغة انت او فلانة او هذه طالق دون غيرها مما يفيد المحصل منها وان اشتمل على مادة الطلاق نحو انت مطلقه او انت الطالق او طلاق او من المطلقات فضلا عن غيره من نحو انت خلية او برة او بنة او بائن او حرام او قوله نعم في جواب السائل بمثل هل طلقت امرئتك مما يكون صريحا في ارادة الطلاق فضلا عن الكليات ففي صحيح الحلبي عن ابي عبدالله سئل عن رجل قال لامرئته انت منى خلية او برة او بنة او بائن او حرام فقال ليس بشئ وعن ابن سماعة ليس الطلاق الا كما روى بكير بن اعين انت يقول لها وهي طاهر من غير جماع انت طالق و يشهد شاهدي عدل وكل ما سوى ذلك فهو ملغى وفي صحيح ابن مسلم سئل ابو جعفر عن رجل قال لامرئته انت على حرام او بائة او بنة او برة او خلية قال هذا كله ليس بشئ أما الطلاق ان يقول لها في قبل العدة بعد ما تطهر من حیضها قبل ان يجامعها انت طالق او اعتدى برىء بذلك الطلاق ويشهد على ذلك رجلين عدلين وفي صحيح الحلبي عن ابي عبدالله الطلاق ان يقول لها اعتدى او يقول لها انت طالق واما صيغة اعتدى في صحيحة ابن مسلم فيحتمل ان يكون ذكرا لمجرد صحة ضم غير جملة انت طالق بما مع كون المنادى في السبب طاهرا على ان تكون او بمعنى الواو مع احتمال ان تكون كلمة او وقعت غلطا

والأمر في ذلك سهل بعد ما عرفت من الأصل الذي لا مفيد عنه
 إلا بما هو المأطوع شبيته مع ما من الانتصار والخلاف من الإجماع على
 عدم وقوع الطلاق بها سيما مع كونها من الكنايات التي نفى الخلاف
 عن عدم وقوع الطلاق بها ومن ذلك يظهر الحال في كلمة نعم في جواب
 السائل بقوله هل طلقت امرئتك كما ربما يدل عليه رواية السكوني
 عن الصادق عن أبيه من على عليه السلام عن الرجل يقال له هل طلقت
 امرئتك فيقول نعم قال قد طلقها مع احتمال كون الحكم بالطلاق
 للإقرار به من الزوج لا انشائه بهذه الكلمة فلا كما هو المراد من مرسلة
 عثمان بن أبي عبد الله قلت له رجل طلق امرئته من هؤلاء ولي بها حاجة
 قال فليأمره بما طلقها وانقضت عدتها عند صاحبها فتقول له اطلعت
 فلاه فإن قال نعم فقد صارت تطليقه على طهر فدها من حين طلقها
 تلك التطليقة حتى تنقضي عدتها فقد صارت تطليقه بائنة بناء على أن
 المراد من قوله حين طلقها تلك التطليقة التي فرض وقوعه في
 قوله رجل طلق امرئته وقوله فتأناه بعد ما طلقها وانقضت عدتها ويكون
 السؤال عن الزوج لتحصيل إقراره بذلك حتى لا يقع بينهما خصومة في
 ذلك كما يرشد إليه قوله في موثق إسحاق ثم يأتيه معه شاهدان والا كان
 الظاهر منه وقوع الطلاق بقوله نعم كما بما يظهر ذلك من قوله فإن قال نعم
 فقد صارت تطليقه وقوله بعد ما طلقها وانقضت عدتها عند صاحبها
 لكن مع أعراض المشهود من الأصحاب عن العمل بمثل هذه الأخبار
 على تقدير دلالتها وغيرها مما ورد في تخيير الزوجة ووقوع الطلاق
 باختيارها معها مع ما رخصها بما ينفي التخيير لا يبقى مجال للركون
 إليها بل كل ما كان منه الأصح وأصرح كان أنصف في الحجة مع إمكان

الجمع بين ما دل على جواز التخيير وقبه بحمل ما دل على ثبته على ارادة
 عدم جواز تولي الزوجة الطلاق على ان تكون الولاية على الطلاق
 يدها وحمل ما دل على جوازه على جوازه بنحو الوكالة على ان تخيرها في ذلك
 توكلها في الطلاق لصحة التوكيل بمثل ذلك وعدم لزوم التصريح
 بالوكالة ويكون اختلافه في كون الطلاق رجيا او بالثنا بملاحظة اختلاف
 الاوارد من حيث اقتضاها لكونه رجيا او بالثنا او كون التخيير سببا مستقلا
 في حصول التبراق كالتحلم والمبارات واما حمله على التقي فلا وجه له بعد
 ورود الروايات الكثيرة النافية للتخيير وانه كان امرا مختصا بالنبي واما
 تقدم يظهر الوجه في اعتبار العرية مع القدرة كما من المشهور وان كانت
 دلالة النصوص المذكورة على ذلك لا تخلو عن مناقشة لان العرية في
 الصيغة لملها لاجل وقوع الحاورة بها لا لاعتبارها فيها ولعله الوجه في ما
 حكى من الشيخ من الاجتزاء بمرادف الصيغة من كل لغة وكذا الاشارة
 الى مع العجز من النطق كما في الاخيرس فيصح بالاشارة المفهمة مطلقا
 او باخذ مقتضاها ووضعها على رايها واعتزالها كما في روايتي السكوني والبي
 بصير من الصادق عليه السلام بل هو مقتضى الاخذ بالمتيقن في الخروج
 من الاصل الا انه يستظهر منهما ان المراد ذكر تلك الكيفية من باب انها
 احلبي افراد الاشارة المفهمة او اظهرها والمصدر على مجرد افعال انشاء
 الطلاق من الارادة بالاشارة واما الكتابة فلا خلاف ولا اشكال بمقتضى
 النصوص الملمة والخاصة في عدم الوقوع بها في الحاضر واما التائب فلا
 يبعد القول بصحته بها فيه لصحيح الثمالي سئل ابا عبد الله عن
 رجل قال لرجل اكتب بفلان الى امرئي بطلاقها او اكتب الى عبيدي
 بعته يكون ذلك طلاقا وعتنا فقال لا يكون طلاقا وعنتي حتى ينطق

به لسانه او بخطه بيده وهو يريد به الحلاق او المتق ويكون ذلك منه
بالاهلة والشهور ويكون غائباً عن اهله لعدم ثبوت اعراض الاصحاب
منه بعدم عمل جملة من القدماء به كان حمزة وابن البراج والشيع في النهاية
على ما حكى عنهم وقوة دلالة على الاكتفاء بالكتابة مع غيبة الزوج
فيقيد به النصوص الدالة على عدم الجواز بها مطلقاً كما هو الذي يساعد
عليه الفرق في مقام الجمع ولا وجه لطرح او الحمل على التقية او غيرها
من المحامل التي لا محوج اليها بعد صاوح الرواية للمقاومة مع النصوص
المطلقة سنداً ودلالة ثم اتهم ذكروا انه يشترط في الصيغة التجرد عن
التعليق على الشرط او الصفة بل في الشرايع عدم الوقوف فيه على مخالف
من الاصحاب بل من جماعة دعوى الاجماع عليه وربما يستدل به بظهور
النصوص الحاصرة وماقاة التطبيق لقاعدة عدم تاخر المعلوم من علته
لان الـ بب الشرعي كالمقضي في ذلك الا ما خرج بالدليل بل هو شرط
مخالف للكتاب والسننة بعد ظهور الأدلة في ترتب الاثر على السبب الذي
هو الصيغة وشي من ذلك لا يصاح للاستدلال اما نصوص المحصر فلان
الظاهر منها هو حصر الصيغة في انت طالق في قبال عدم وقوع الطلاق
بغير هذه الهيئة من نحو معلقة والطلاق ونحو ذلك وغير مادة الطلاق
من نحو خلية وبرية وبقة وبائن واشتال ذلك ولا تسدل على عدم جواز
التعليق فيها على شرط او صفة واما القاعدة المذكورة فهي مسهلة وليس
في التطبيق ماقاة لما لان الصيغة علة لحصول مضمونها دائماً والتعليق راجع
الى خصوصية في المضمون وهي الطلاق عند تحقق المعلق عليه فلو حصل
قبله او بعده كان من تاخر المعلوم من علته واما حصوله عند حصوله فمن

• مقتضى العلية لان الصيغة حيثما تكون منشاء لصحة انتزاع الطلاق عند تحقق ماعلق عليه فلا كما ان عقد الوصية التملكية منشاء لانتزاع الملكية بمقد الموت والتدبير لانتزاع الحرية بمقد وليس مثل هذا من تاخر المألوف من علقته ومنه يتقدح ان مثل الوصية والتدبير ونحوهما ليس خارجا عن هذه القاعدة بالدليل ان كان المراد مما خرج ذلك كما يتقدح منه ان هذا الشرط ليس مخالفا للكتاب والسنة لعدم منافاته لظهور الادلة في ترتب الاثر على الصيغة التي هي السبب فان الاثر حيثما ترتب على نفس الصيغة وهي العلة لثبوته في ظرفه وليس اشتراط تاخره الى حصول المعلق عليه شرع جديد فلا وجه للاستغراب عما من ثاني التدبيرين في المالك من الميل الى الصحة مستدلا بهذه الوجوه التي ظهر ضمها كما في الجواهر (فرع) لو طلق ثلثا او ثنتين فان كان بال تكرار مرات او مرتين فلا اشكال ولا خلاف عندنا في عدم وقوع الزائد على الواحدة ووقوعها لوجود المقتضى وعدم المانع كما لا اشكال في عدم وقوع الثلث او الثنتين اذا كان بصيغة واحدة وهل يقع واحدة كما من المشهور بل ربما حكم الاجماع عليه او يبطل من اصابه كما عن جماعة من القدماء خلاف ناشئ من اختلاف الروايات في ذلك والقي تقتضيه القاعدة مع قطع النظر عن الروايات هو البطلان من اصله لو قصد وقوعه بهذا النحو الخاص لعدم تغل ذلك بعد توقف الطلاق على سبق النكاح المتني في الفرض لقصد وقوع الطلاقات المتعددة بالرجعة وهو غير معقول فيبطل وصحته واحدة لو قصد الطلاق على كل حال لكن قصد زيادة على ذلك وقوع الثالث فان ادوية القصد الى الزيادة لعدم

مقوليتها شرعا بل مطلقا لا توجب بطلان اصل الطلاق ومن هنا ربما
 يتفدح وجه الجمع بين الاخبار الثلاثة على بطلانه راسا وبين ما دل على
 وقوعه واحدة كما في صحيح زرارة عن احدهما رثته عن رجل طلق
 امرئته ثلاثا في مجلس واحد وهي طاهرة قال هي واحدة ونحوه روايته
 الاخرى عن احدهما ورواية بكير عن ابي جعفر ان طلقها لعدة اكثر من
 واحدة فليس الفضل على الواحدة بطلاق وخبر ابي محمد الواسي عن
 ابي عبد الله في رجل ولي امرئته رجلا ان يطلقها على السنة فطلقها ثلثا
 في مقعد واحد قال ترد الى السنة فاذا مضت ثلثة اشهر او ثلثة قروء فقد
 بانءت بواحدة وبازاء هذه الروايات مما يفيد البطلان رواية ابي بصير عن
 ابي عبد الله من طلق ثلثا في مجلس واحد فليس بشيء من خالف كتاب
 الله رد الى كتاب الله الحديث وما روى عن الصادق عليه السلام ياكم
 والمطلقات ثلثا في مجلس واحد قاتهن ذوات ارجاج وخبر العتيل لا تشهد
 لمن طلق ثلثا ومكاتبة عبد الله بن محمد الى ابي الحسن جملة فذلك روى
 اصحابنا عن ابي عبد الله في الرجل طلق امرئته ثلثا بكلمة واحدة على
 طهر بخير جماع بشاهدين انه لزمه تغطية واحدة فوقع ع بخطه اخطاوا
 على ابي عبد الله لا يلزمه الطلاق ويرد الى كتاب الله والسنة انشاء الله
 ورواية هارون بن خازجة عن ابي عبد الله قال قلت اني اتليت
 فطلقت اهلي ثلثا في دفعة فسلت اصحابنا فقالوا ليس بشيء الا ان
 المرأة قالت لا ارضي حتى تسئل ابا عبد الله فقال ارجع الى اهلك
 فليس عليك شيء فيحمل ما دل منها على البطلان وانه ليس بشيء على
 ما اذا لم يقصد الا وقوع الطلقات الثلاث دفعة بلا رجوع فانه مستحيل
 شرعا ومثلا فيطل وما دل على وقوع الواحدة على ما اذا قصد ايقاع

الطلاق على كل حال مع قصد وقوع الزيادة على الواحدة فانه يصح
واحدة لتحق القصد بها ضمنا وانشاء الطلاق خارجا مصاحبا لشرائط
ولم يثبت كون عدم ذكر الثلث في مثل هذه الصورة شرطا لصحة
الطلاق لواحدة او يوفق بينهما بحمل ما دل على البطلان على
ما اذا وقع الطلاق ثلثا في صيغة واحدة كما هو المصريح به في المكتبة وما
دل على وقوعه واحدة على ما اذا اوقعه مكررا في صيغ متعددة كما هو الظاهر
او الصريح في بعض منها كما في رواية عمر بن البراء قال قلت لابي
جدا الله ان اصحابنا يقولون ان الرجل اذا طلق امرأته مرة او مائة
مرة فانما هي واحدة فقال هو كما يلتزم بالجملة الوجوه التي يمكن
التوفيق بها بين الروايات الواردة في هذا المقام لا تخرج من احد
الامور الثلاثة التي هي حمل ما دل على البطلان اذا طلق ثلثا على
ارادة عدم وقوع الثلث بل الواحدة - واه كان في صيغة واحدة او
صيغ متعددة او جملة على ما اذا لم يقصد الا وقوع الثلث بلا رجوع وان
كان في صيغ متعددة وحمل ما دل على الواحدة على وقوعها اذا قصد
الطلاق على كل حال وان قصد الزيادة عليها او حمل ما دل على البطلان
على ما اذا كان بصيغة واحدة وما دل على وقوع الواحدة اذا كان بصيغ
متعددة نعم لا بد من حمل بعضها على بعض الوجوه الاخر كرواية محمد
بن سعيد الاموي سئل ابا عبد الله عن رجل طلق ثلثا في مقعد واحدة
قال فقال لما انا فاراه قد لزمه وانما ابي كان يرى ذلك واحدة ورواية
الصيرفي عن جعفر عن ابيه ان طابع كان يقول اذا طلق الرجل المرأة
قبل ان يدخل بها ثلثا في كلمة واحدة فتدبأت منه ولا ميراث بينهما
ولا ربيضة ولا حمل له حتى تنكح زوجا غيره وان قال هي طالق هي طالق

هي طالق فقد بانت منه بالاول وهو خاطب من الخطاب ان شئت
نكحته نكاحا جديدا وان شئت لم تفعل ورواية موسى بن اشيم قال كنت
عند ابي عبد الله اذ اتاه رجل فسله عن رجل طلق امرأته ثلثا في مقعد
فقال ابو عبد الله قد بانت منه ثلاث ثم جاء اخر فسله عن تلك المسئلة
بعينها فقال ليس بطلاق فاعلم علي البيت ماريت منه فالتفت الي فقال
يا بن اشيم ان الله فوض الملك الى سليمان فقال هذا عطاؤنا فاقنوا امسك
بغير حساب وان الله فوض الى محمد امر دينه فقال واما اتبكم الرسول
فخذوه وما نهيكم عنه فاتوها فما كان مفوضا الى محمد فقد فوض اليها فلا بد
في رواية محمد بن سعيد من الحمل على التقي او على صورة كون المطلق
مخالفا فان الصحة الالزامية التي دلت عليها الاخبار الكثيرة تقتضي
ترتيب اثار الصحة على مثل هذا الطلاق واما وقوع الواحدة فهو بلحاظ
الحكم الواقعي الاول في حق غير الخالف الذي هو المراد بما حكاه عليه
السلام من ابيه ويجمع بينها وبين ما دل على ان المطلقات ثلاثا ذوات
ازواج المتأني للصحة الالزامية بحمل مثل قوله اياكم والمطلقات ثلاثا في
مجلس واحد فان ذوات ازواج على ارادة بيان الحكم الواقعي الاول
في مورد المطلقات كذلك وان كان الحكم الواقعي الثانوي المحمول بملاحظة
حال المطلق هو الصحة واقعا الزامهم بما التزموا به على انفسهم وبقاء
الزوجة واقعا بحسب الاسباب الاولى في نظر الشارع لا يتأني في مثل
هذا الحكم الواقعي ثانيا على خلافه بحسب اقتضاه الحكم والمصالح واما
قوله لا تشهد لمن طلق ثلاثا في مجلس واحد فيمكن ايضا ان يكون
بهذا الملاحظ اذ غاية ما يكون به المعارضة هو ظهور
النهي في الفعل منه كظهور مثل قوله اياكم في ذلك فيرفع اليد عنه في مقام

الجمع توفيقا بينه وبين ما يقتضي الصحة الزاماً نعم مثل هذه الأخبار بالنسبة الى بيان الحكم الاول واقفاً يماض بظهوره لما دل على وقوع الطلاق الواحد فلا بد من التوفيق بينهما ببعض ما ذكرنا القى هو اولاً بما من الشيخ من حمل ذلك بوضوئه مما دل على التحذير عن المطلقات ثانياً ونحو ذلك على ما اذا كان في حال الحيض او السكر فوالاكره ويأني الوجهان في رواية الصيرفي كما حملها الشيخ على الوجه الاول واحتل في الوسائل ان يكون الوجه فيه اعتقاد المطلق ذلك لكونه مخالفاً لكن يشكل الاول بان التقية لا تنشئ في ذلك لان هذا الحكم انما نقله الامام من على عليه السلام ولا وجه لها في حكمه الا ان يكون التقية بنقل ذلك عنه عليه السلام مع ان ذيلها يناقض ذلك لان العامة لا يعرفون بين ما اذا كان الطلاق في كلمة واحدة او ثلث كلمات ومنه يظهر عدم استقامة حملها على كون المطلق مخالفاً الا ان يحتمل اختلاف الواقعة في الفقرتين كانت الاولى مبنية على التقية او على اعتقاد المخالف والثانية على بيان الحكم الواقعي وقد جمع الراوي بينهما في رواية واحدة ولما رواية الاشعث فيحتمل ان يكون الفرض من التفويض في رفع استنابه عن اختلاف الجواب في المسئلة الواحدة هو الاشارة الى ان الاحكام تختلف باختلاف الحالات والمقامات التي تناط بنظر الامام التي منها التقية او كون المطلق مخالفاً ونحو ذلك او باختلاف وجود المانع او فسد الشرط وقد علمه الامام وان لم يكن مفروضاً في كلام السائل كما يرشد اليه رواية الحرّاز عن ابي عبد الله قال كنت عنده فجهت رجل سئله عن رجل طلق امرته ثلثاً قال بانت منه قال فذهب ثم جاء رجل اخر من اصحابنا فقال رجل طلق امرته ثلثاً فقال تطلقه وجاء اخر فقال رجل طلق امرته ثلثاً فقال ليس

بشي ثم نظر الى قتال هو ماري قال بقلت كيف هذا قال هذا يرى ان
 من طلق امرئته ثلثا حرمت عليه وان ادى ان من طلق امرئته على السنة
 ثلثا فقد بأت منه ورجل طلق امرئته ثلثا وهي على طهر فاعلمت واحدة
 ورجل طلق امرئته ثلثا وهي على غير طهر فليس بشي ولما قوله وانا
 ادى الى اخره فالظاهر ان المراد به ان حكمه عليه بالينونة بالطلاق ثلثا
 كان مبني على التورية وان المراد ثبوتها اذا كان الثلث على السنة لامطفا
 كما هو معتقد السائل المخالف بقرينة قول الراوي بعد ذلك وجاء رجل اخر
 من اصحابنا وتصريح الامام بذلك في قوله هذا يرى ان من طلق
 امرئته ثلثا حرمت عليه وقد تصدى الامام لبيان الوجه في هذه الاحكام
 حتى لا يتي الراوى في وسوسة من ذلك كما وقع لابن الاشيم فدفع شكه
 بما سمعت في الرواية المتقدمة وببيان الوجه بنحو الحكم الكلى الذى
 يستكشف منه ان الموضوع الذى طبق عليه الحكم كان واجدا لما هو مناطه
 في روايته الاخرى قال دخلت على ابي عبد الله فسلته عن رجل طلق
 امرئته في مجلس فقال ليس بشي فانا في مجلسي اذ دخل عليه رجل
 فسئل عن رجل طلق امرئته ثلثا في مجلس فقال ترد الثلاث الى واحدة
 فقد وقعت واحدة ولا يرد ما فوق الثلث الى الثلث ولا الى الواحد فمن كذلك اذ
 جاءه رجل اخر فقال له ما تقول في رجل طلق امرئته ثلثا في مجلس فقال اذا طلق
 الرجل امرئته ثلثا بأت منه فلم تحمل له حتى تنكح زوجا غيره فاعلم على
 البيت وتعميرت في جوابه في مجلس واحد ثلاث اجوبة مختلفة في - ثلاثة واحدة
 فقال يلين اشيم اشككت رد الشيطان انك شككت اذا طلق الرجل
 امرئته على غير طهر ولتبر عذة كما قال الله عز وجل ثلثا او واحدة فليس
 طلاقه طلاقا واذا طلق الرجل امرئته ثلثا وهي على طهر من غير جماع

بشاهدين دماين فقد وقعت واحدة وطلعت الثمان ولا يرد ما فوق
الواحدة الى الثلث ولا الى الواحدة واذا طلق الرجل امرأته ثلثا على
المدة كما امر الله عز وجل فقد بانت منه ولا تحل له حتى تنكح زوجا
غيره فلا تشكن يا ابن اسيب ففي كل واقعة من ذلك الحق هذا والجمع الذي
يساعد عليه العرف في هاتين الطائفتين هو حمل الظاهر منها على الاظهر
الذي هي الطائفة الدالة على بطلان الطلاق راسا وانه ليس بشيء
فانها في الدلالة على البطلان اظهر مما دل على وقوع الواحدة لعدم وضوح
ظهور ذلك في المرسلة لو لم يكن ظاهرا في خصوص المرتبة فلا اقل من
شمولة لها والمرتبة ولو سلم ظهوره في خصوص المرسلة لم يصلح لرفع اليد
عن ظهور ما دل على البطلان لكونه اقوى من ذلك فيحمل ما دل على
وقوع الواحدة بقرينة ذلك على المرتبة التي لا إشكال في وقوع الواحدة
فيها واما احتمال التقي في بعض هذه الروايات او انتفاء بعض الشرائط
كما ربما يرتكب في الكتابة المتقدمة التي هي كالصريح في البطلان باحتيال
ان يكون قوله لا يلزمه الطلاق بيانا لخدعاً يبنى انهم اخطأوا في عدم
لزوم الطلاق الثاني والثالث وانه لا يقع الا واحدة بل تقع الثلث ويكون
الاتقاء بذلك لتقية اولكون الطلاق مع السكر او الاكراه او عدم الارادة
ونحو ذلك كما عن الشيخ فلا وجه له ولثله من التاويلات التي لا يبصار
اليها بعد وضوح وجه التوفيق الذي يساعد عليه العرف من حمل الظاهر
على الاظهر الذي هو المقدم على غيره من الترجيح بحسب السند والجهة
ومنه يظهر انه لا وجه لترجيح ما دل على وقوع الواحدة بالشبهة بين
الاصحاب قديما وحديثا بعد عمل جماعة من القدماء بالروايات الدالة
على البطلان وعدم قدح مثل هذه الشهرة الثمير المعلوم استنادها الى وجه

اطلوعا عليه وكان سببا لاعراضهم عن العمل بهذه الروايات بحيث لو اطلعتنا عليه لاعرضنا ومجرد الشهرة رواية او عملا لا يقتضي رفع اليد عما هو الاظهر في الدلالة من الروايات بسد كون الترجيح بحسب الدلالة مقدما على الترجيح سندا اوجهة فالاقوى حينئذ هو القول بالبطلان في المفروض كما حكى عن جماعة من القدماء فلاحظ وتدبر ولو كان المطلق مخالفا معتقدا لوقوع الثالث لزمه ذلك وربما يستدل له بان ذلك دينه لكنه كما ترى انما يقتضي التزامه بذلك لالزومه عليه لعدم الملازمة بين الالتزام الناشئ عن اعتقاده الذي هو مقتضى تدينه بدينه ولزومه عليه واقعا فمجرد كونه ديننا له ليس دليلا على لزومه واقعا كي يكون ذلك حكما واقعا مجمولا في حقه لولا ملاحظة الروايات الواردة في هذا الباب بل لو فرض ملازمة مجرد التدين للزومه عليه واقعا لم يكن ذلك دليلا على صحة التزامه به وترتيب اثار الصحة من غيره على طلاقه كما انه لو فرض ملازمة ذلك لصحة الزام غيره لم يكن ملازما للزومه عليه فلا يصح الاستدلال بما سمعت لا على لزومه عليه واقعا ولا على الزام غيره له بل لا يصح الزام الغير له بمجرد ذلك لانه الزامه باصرا بطل لان المفروض كونه على خلاف الواقع ومجرد اعتقاده لا يغير الواقع وان استلزم التزامه به وان اريد من ذلك التوطئة للاستدلال بالاخبار الواردة في هذا المقام ويكون ذلك بيانا لا مغررى لم يصح جملة دليلا مستقلا في قبال التمسك بها كما جعل وعلى اي حال فالروايات الواردة كافية في اثبات الازم عليه وصحة الزامة به مثل رواية علي بن ابي حمزة انه سئل بالحسن عن المطلقة على غير السنة ايتزوجها الرجل فقال الزموم من ذلك ما الزموا انفسهم وتزوجوهن فلا بأس بذلك ورواية عبيد الاحلى عن ابي عبد الله قال سئلته عن رجل يطلق امرأته

ثلاثا قل ان كان مستغنا بالطلاق الزمته ذلك ومرسلة الصديق عن
 ابي الحسن الرضا عليه السلام من كان يدين بدين قوم لزمته احكامهم
 الى غير ذلك مما يدل على صحة تزويج المطلقات ثلاثا وانهم لا تترك بلا
 زوج وان طلاق الخالف ثلاثا محل لنفيه بل مقتضى عمومات جملة منها
 عدم الفرق بين الطلاق ثلاثا وغيره مما يخالف السنة كالحلف على الطلاق
 او ايقاعه في الحيض او في طهر المواقعة او بغير شاهدين بل عدم الفرق بين
 الطلاق وغيره مما يدينون به في سائر الابواب كاليراث وغيره ثم ان المحقق
 ذكر لو قال انت طالق السنة صح وكذا لو قال البدعة ولو قيل لا يقع كان
 حسنا لان البدعي لا يقع عندنا والاخر غير مراد وحكى في الجواهر الجزم
 بذلك من الفاضل ومن تأخر عنه وفيه ان الكلام في ذلك ان كان بعد
 الفراغ من اجتماع جميع شرائط المعتبرة في الصحة من غير جهة التقييد
 بالسنة والبدعة والنظر انما هو في تأثير مجرد التقييد باحدهما فلا وجه لقوله
 بعد ذلك ولو قيل لا يقع كان حسنا لان البدعي لا يقع عندنا والاخر غير
 مراد لان المفروض حيثن اجتماع سائر شرائط التي منها القصد الى
 الطلاق الصحيح بل الذي ينبغي التكلم فيه حيثن هو تأثير مثل هذه
 الضمنية في البطلان وعدمه وان كان في تشخيص الصغرى في مثل هذه
 الموارد فجرد التقييد بالبدعي لا يستلزم اختلال شرط من الشروط حتى
 يحسن ان يقال قولا كذا انه لا يقع لعدم وقوع البدعي والاخر غير مراد
 لان مجرد التقييد به لا يوجب انتفاء الارادة واقعا كما ان مجرد التقييد
 بالسنة لا يوجب اجتماع بقية الشروط وبالجملة تشخيص الصغرى ليس
 منضبطا تحت قاعدة كلية فربما تقوم القرينة الحالقة في مورد التقييد بالبدعة
 على ارادة الطلاق الصحيح كما ربما تنعكس الامر فيقيد بالسنة والقرينة

تدل على ارادة البديعي ولذا لم يكن هناك قرينة اصلا وكان الكلام مع
التعبد المزبور ظاهرا في عدم قصده الاطلاق البديعي بطل لانه لا يريد
تأثير ما لو فقه في الطلاق بل يريد منم تأنيده ومما ذكرنا كله ينقدح وجه
المسئلة في القروع التي ذكروها في هذا المقلم التي منها انه اوقال انت
طالقي في هذه الساعة ان كان الطلاق يقع بك اوقال انت طالقي اعدل
طالقي اواكله اواحسنه اواقبحه اوقال ملاء مكة اوملاء الدنيا اوانت طالقي
لرضى فلان اوانت طالقي ان دخلت النار وانا منك طالقي الى غير ذلك
من القروع الكثيرة المذكورة في هذا المقلم فان المرجع في جميع ذلك
الادلة المتقدمة ان كان الاشكال فيها من حيث الكبرى ومع الشك يرجع
الى الاصل المتقدم القاضي بالفساد في غير ما علم صحته وان كان من حيث
الصغرى فالمدار على احرازها بوجه ولا كرامة في اطالة الكلام فيها فلا حظها
واما ما يعتبر في اصل الطلاق فهو الاشهاد فلا يصح الابه وعليه الاجماع
والكتاب والسنة التي منها قول علي ع في رواية ابن سلم لمن سأل عن
طلاته اشهدت رجلين عدلين كما امر الله عز وجل فقال لا فقال اذهب
فليس طلاقك بطلاق وقول الصادقين في حمنة زارة ومحمد بن مسلم وان
طلقها في استقبال عدتها طاهرا من غير جاع ولم يشهد على ذلك رجلين
عدلين فليس طلاقه ايها بطلاق وقول الباقر ع في حسنتهما ايضا الطلاق
لا يكون بنهر شهود وقول الصادق في خبر ابي الصباح من طلق بنهر شهود
فليس بشئ الى غير ذلك من النصوص وهل يعتبر في شهادتهما معرفتهما
بالمطلق والمطلقة في الجملة ولو بالاسم والاشارة او لا بد من
المعرفة التفصيلية او لا يعتبر شيء من ذلك بل يكفي شهادتهما على انشاء الطلاق

مطلقا وجوه بل اقوال انشأت من اختلاف الانظار في الاخبار الواردة في هذا المضمار لصدور ظهورها في اعتبار العلم بالمطلق والمطلقة على وجه يشهد عليهما عند الحاجة كما من صاحب المدارك في شرح التافع حيث ذكر ان الظاهر من اشتراط الاشهاد اعتبار حضور شاهدين يشهدان وقوع الطلاق والشهادة على وقوعه لا تكون الا مع المعرفة ليشهد المدلان بوقوع طلاقها مع ان مجرد سماع صيغة لا يعرف قائلها لا يسمى اشهادا قطا ويؤيده ان الاشهاد في الطلاق كالاشهاد في غيره من الدين ونحوه يتوقف على معرفة من وقع منه الطلاق وعليه الطلاق دفعا لما ربما يتفق لاحدهما من الانتكار كما ربما يؤي الى حسن حران عن ابي عبد الله لا يكون خلع ولا تخيير ولا مباراة الا على طهر من المنة من غير جماع وشاهدين يرفقان الرجل وريان المنة ويحضران التخير واقرار المنة انها على طهر من خير جماع يوم خيرها فقال له محمد بن مسلم ما اقرا المنة هنا قال يشهد الشاهدان عليهما بذلك للرجل حذرا ان تأتي بعد فقدعي انه خيرها وهي طامث فيشهدان عليها بما سمعا منها واستدل ايضا على ذلك بمكاتبة محمد بن احمد بن المطهر الى العسكري اتي تزوجت نسوة لم اسئل عن اسمائهن ثم اريد طلاق احديهن وتزويج امرئة اخرى فكتب انظر الى علامة ان كانت بواحدة منهن فتقول اشهدوا ان فلانة التي لها علامة كذا وكذا هي طالق ثم تزوج الاخرى اذا انقضت العدة لكنهما كما ترى ناظرة سؤالا وجوبا الى كيفية التمين المعتبر في صحة الطلاق بعد عدم التمكن من التمين بالاسم لعدم العلم باسمائهن لا لزوم المعرفة بالمطلقة في صحة الاشهاد فلا دلالة لها على المطلوب كما لا دلالة في حسن حران على ذلك لعدم التعرض لطلاق مع احتمال ارادة الارشاد

الى الاحتياط واتقان الامر كي لا يقع التثاوير والخلاف بل يمكن منع ظهور الادلة
في اعتبار المعرفة التفصيلية لصدق الاشهاد بمجرد المعرفة بالاسم بل يدل على عدم
اعتبار المعرفة التفصيلية مصححة اي (صير المرادى شئت ابا جعفر عليه السلام
عن رجل تزوج اربع نسوة في عقد واحد وقال في مجلس واحد ومهورهن
مختلفة قال جائز له ولهن قلت ارايت ان هو خرج الى بعض البلدان
فطلق واحدة من الاربع واشهد على طلاقها قوما من اهل تلك البلاد
وهم لا يعرفون المنة ثم تزوج امرئة من اهل تلك البلاد بعد انقضاء
عدة المطلقة ثم مات بعد ما دخل بها كيف يقسم ميراثه فقال ان كان
له ولد فان المنة التي تزوجها اخيرا من تلك البلاد ربع ثمن ما ترك
وان عرفت التي طلقتها بينها ونسبها فلا شيء لها من الميراث وليس
عليها العدة قال وتقسم الثلث نسوة ثلثا رابع ثمن ما ترك وعليهن العدة
وان لم تعرف التي طلقت من الاربع فسدن النسوة ثلثة ارباع ثمن
ما ترك ينهن جميعا وعليهن جميعا العدة لكن يمكن منع دلالتها على
ذلك من جهة عدم سوقها سؤالا وجوابا في صحة الطلاق وعدمها بل
السؤال انما هو عن كيفية تقسيم ميراث الزوج الميت بعد وقوع مثل هذا
الطلاق منه عند قوم لا يعرفون المطلقة فيمكن ان يكون فرض الواقعة
كذلك عند السؤال عن تقسيم الميراث لنسبائهم خصوصياتها بعد
سبق معرفتهم بما فيكون ذكر عدم المعرفة في السؤال من حيث الاشكال
في تقسيم الميراث لا من حيث الاشكال في صحة الطلاق وعدمها
فلا دلالة فيها على عدم اعتبار المرأة كما استدلل بها صاحب الحدائق
وتبعه على ذلك صاحب الرياض كما لا دلالة لادلة اشتراط الاشهاد على
اعتبارها بل ربما يدعي ظهورها في الاطلاق الغاضى بدعم اعتبارها راسا

كما اعترف بذلك في الرياض واستند في اعتبارها في الجملة بنحو من
الاسم او الاشارة الى المسكوبة المتقدمة التي عرفت عدم دلالتها والى ان
فائدة الاشهاد لا تحصل الا بذلك المدفوع باحتمال كونه لمحض التعبد
فالمسند في المقام هو اطلاق ادلة الاشتراط فان ثبت ذلك فهو والا فان
كان لادلة الطلاق اطلاق فهو المرجع لو ثبت احالة الشارع في مثل ذلك الى
العرف مع احرار اكتشافهم بمجرد الاشهاد على الصيغة ولو مع عدم العلم
بالمطلق ولا المطلقة فلا اشكال ايضا والا ففقتضى الاصل هو الاقتصار
على صورة المرفة كما ذهب اليه صاحب المدارك وقد عرفت سابقا بانه
لا اطلاق لادلة الطلاق كما توهمه صاحب الجواهر وبذلك زعم ان
الاصل يقتضي الصحة الا ما ثبت فساد و مع ذلك لم يتمسك به في
مثل هذه القروخ بل تمسك باصالة الفساد ولا شئ من الاحالة
واكتفاء العرف معلوم ولا يفتنى عدم ثبوت اطلاق ظاهر في ادلة الاشتراط
لان الظاهر كونها مسوقة لمجرد اشتراط صحة الطلاق بالاشهاد لا لبيان
كيفية الاشهاد حتى يتمسك باطلاقها في دعوى الصحة بمجرد سماع
الشاهدين الصيغة وان لم يعرفا واحدا من المطلق والمطلقة بوجه ولو بنحو
الاسم والاشارة بل وان لم يكونا مقبولي الشهادة على احدهما الامر لا ينافي
المدالة من خصومة او ابوة او رقية ونحو ذلك بل ولو مع عدم العلم لهما
بكون المطلق زوجا او وكلا او وليا بل ولو انشاء بمحض ممن لا يهصر
المطلق ولا يعرفه لمعي ونحوه فهي من حيث النظر الى هذه الجهات
مهمل ل في بعض الروايات ما ياتي من تعميم الصحة الى مثل
الصورة الاخيرة التي لا شهادة لهما فيها الا على مجرد سماع صيغة من

منكلم لا يقدران على تشخيصه بوجه لغوى ونحوه مثل رواية محمد ابن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام في حديث قال جاء رجل الى علي فقال يا امير المؤمنين اني طالقت امرئتي فقال لك بينة قال لا قال اعزب فانه عليه السلام سئل عن وجود البينة له على طلاق امرئته وبمجرد وجوده دليلين سمعا متكهما يقول امرئتي طالق ولا يصبرانه لغوى ونحوه لا يوجب كونه ممن له البينة على طلاق زوجته الا ان يكون المقصود منها البينة في مقام الدعوى لا ما يعتبر في صحة الطلاق لكنه خلاف ما هو الظاهر منها من كونها في مقام عدم صحة الطلاق منه ومن غير اشهاد كما هو المراد من قوله اعزب لا عدم ثبوت دعوى الطلاق منه مع عدم البينة على دعواه وان صح طلاقه حال وقوعه لعدم الحاجة اليها في مقام الدعوى بل يكفيها افراد بذلك بل يتاقي الاكتفاء بالصورة المذكورة حسن حران المتقدم الذي لا يقدح عدم التعرض فيه لطلاق بعد وضوح اتحاد حكم الطلاق مع الخلع في ذلك ولا اشتماله على التخدير الذي لا يقول به ولا اشتماله في اعتبار المعرفة على ما لا يقول به احد كرويتهما للمرئته واقرارها عندهما بكونها في طهر من غير جماع لان عدم الالتزام بمثل ذلك لا يتاقي الاخذ به في ما لم يتفق على عدم الالتزام به ومن معرفتهما للرجل بنحو الاسم الاشارة مع افادة التبيين والتمييز بهما كما يقول به صاحب الحقائق والرياض ومنه يتندح كون الخلاف بين السيد وغيره ممن يقول باعتبار المعرفة في الجملة ولو بنحو الاسم او الاشارة لفظيا فانه لا يظن بصاحب الحقائق الاكتفاء بمجرد الاسم اذا لم يفسد تبيينا للمطلقة كما لو ذكرها بالاسم المشترك بين نساءه وان قصد به معينا لا من جهة عدم حصول التمييز المتأخر في نفسه في صحة الطلاق فانه يكفي فيه التبيين بالاسم

مع قصده بذلك زوجته المينة المسماة بذلك الاسم وان كانت مشتركة
 بينهما وبين غيرها بل لعدم حصول المعرفة المعتبرة في صحة الاشهاد وكذا
 الاشارة الى ان المير المقيمة في التبيين كما انه لا يظن بالسيد الالتزام بلزوم اكثر
 من العلم بالطلاق والطلقة بنحو عيذان عن التبر ولو بالاسم المهور المفيد
 في التمييز وعلى اى حال فالاصل في المسئلة بعد وضوح عدم اطلاق
 نافع في ادلة الطلاق او الاشهاد بمنعنا من التمدى الى غير صورة
 المعرفة بها في الجملة سيما بعد ما عرفت ان الاشهاد هنا كالاشهاد في غيره
 من الموارد التي لا يكتفى فيها بمثل المفروض التي سمعتها مما يدعى تحول
 الاطلاق لها ثم ان الادلة كتابا وسنة واجما تطابقت على اعتبار المدالة
 في الشاهدين فلا يكتفى بشهادة فاسدين ولا ريب ان المدالة في المقام
 كغيره لا يراد منها الا الملكية الخاصة التي عرف الطريق اليها بما في
 صحبة ابن ابي ينفور وليس مما يتحقق بمجرد الاسلام كما ربما
 يحتمل ذلك ممن اقتصر على اعتبار الاسلام فيهما كالشيخ في محكي
 النهاية والقطب الراوندي على ما حكى عنه وان كانت المباشرة المحكية
 عن النهاية لا يتطرق فيها هذا الاحتمال بعد التأمل نعم حسن الظاهر
 طريق الى احرازها شرعا فيرتب آثار المدالة الواقعية من جواز الاقتداء
 والاعتماد على الشهادة في الطلاق وغيره على من اتصف به لقيام
 الطريق المعتبر شرعا عليها وليست المدالة هنا معنى اوسع مما عرف به
 في جلاء من الاخبار كما توهمه بعض الاصحاب بل ربما يستدل له بما
 في حسن الترتيبي عن ابي الحسن عليه السلام قلت فان اشهد رجلين
 ناصيين على الطلاق ا يكون طلاقا فقال من ولده على القطرة اجيزت شهادته
 على العاقل بل ان يدرف منه خير وصحيح عبد الله بن المنيرة قلت

لرضا عليه السلام رجل طلق امرأته واشهد شاهدين ناصيين قال
كل من وله على القطرة وعرف بالصلاح في نفسه جازت شهادته
وهما كاترى لادلالة لهما على ذلك لقوة احتمال ان يكون الوجه في المدول
عن الجواب الصريح بذكر كبرى كلية الاشارة الى اشتراط المدالة بعبارة
لا تنافي التيقية ويكون المراد من التوكيد على القطرة وعرفان الخير
والصلاح منه اتصافه بالايان والمدالة المتقين في الناصب الذي لا
يعرف منه الا الشر والفساد بل لو سلم دلالتهما على ذلك وجب طرحهما
لاعراض الاصحاب بل كلما كانا نص واصح كانا لطرح اولي واصح
فلانرفع اليد عن ظواهر الكتاب والسنة على اعتبار المدالة التي لا اشكال
في انها ليست عبارة عن نفس الاسلام بمجرد مثل هذين الخبرين اللذين
يلوح منهما الصدور عن التيقية فاما عن الشهيد في المسالك وسبيله في
شرحه على النافع والكاشاني في مفاتيحه من الاكتفاء بالاسلام في غاية
المقوطة ان الظاهر من الكتاب والسنة كون المدالة كسائر شرائط
الواقعية وان الاكتفاء بحسن الظاهر كما اتفق عليه النص والفقوى لمجرد
كونه طريقا الى الواقع لا لادعباريه في نفسه فلو ظهر عند المطلق او غيره
فسقهما اوفسق احدهما لم يجز ترتيب اثار الطلاق عليه لبطلانه حيثئذ
باتفاء شرطه وهو شهادة المدلين بل وكذلك بالنسبة الى نفس الشاهدين
من حيث اطلاعهما على فسقهما وان جاز لتغيرهما ترتيب اثار الصحة
من جهة عدم اكشاف خلاف الطريق عنده نعم لو كانت المدالة عبارة عن
نفس حسن الظاهر او كانت هي الملكة النفسانية لكان كان اعتبار حسن الظاهر
من باب الموضوعية لا لخص كونه عارضا الى احراز المدالة الواقعية لم

يضر اطلاع الزوج أو غيره على فسقهما واقما اذا كان على وجه لا ينافي،
صدق حسن الظاهر ولاجل الخلط بين الطريقتين والموضوعة وكوت
المدالة هي الملكة أو نفس حسن الظاهر ربما يقوى الصحة بالنسبة الى
الزوج لو علم فسقهما مع ظهور حالهما بل وكذا بالنسبة الى نفس
الشاهدين لأن المدار في الصحة على حسن الظاهر الذي لا ينافيه
فسقهما واقما وقد يقوى البطلان بالنسبة الى الزوج حينئذ وبجمل
الصحة بالنسبة اليهما على اشكال لكن قد عرفت ان المدالة ليست
الا الملكة والشرط ايضا ليس الا هذه دون حسن الظاهر وهو وليس الا
طريقا الى الواقع فمع العلم بمخالفة الطريق له حال الطلاق أو بعده
لا وجه للاجتزاء به في ترتيب الآثار ولا مجال لقياس المقام بمسئلة الإبتناء
لأن المدار فيه على الوثوق المفروض حصوله حال الإبتناء وان انكشف
فسق الإمام بعد ذلك بل لو فرض اشتراط المدالة بالمعنى المذكور
كان مقتضى القاعدة الثانوية الاستفادة من لامتداد هو الصحة والكلام
هنا انما هو في الصحة والبطلان باعطاء نفس مادل على اشتراط المدالة
ومقتضى ظهور ذلك كونها شرطا واقما غاية ما هناك ان الشارع جعل
حسن الظاهر طريقا اليها ولا وجه للاجتزاء بما وقعنا بان تخلف الشرط
الا ان يدل دليل خاص عليه فيستكشف منه ان دائرة ما هو شرط واقما
اوسع مما يقتضيه ظهور دليل الاشتراط والمدالة في باب الإبتناء كذلك
لو كان المدار عليها دون مجرد الوثوق الذي لا ينافيه ظهور الفسق بعد
ذلك لولا مثل لامتداد وغير مادل على الاجتزاء لو ظهر الخلف بل ولو
ظهر كون الإمام يهوديا لكن بعد قيام مثل هذا الدليل يستبان ان احد

الأمرين من المدالة أو إرازها شرط في صحة الإتهام فلا ينافي انكشاف
 الخلاف بعد ذلك وفرض مثل ذلك وإن كان يمكن في المقام إلى أن يرجع
 ذلك إلى اعتبار حسن الظاهر من باب الموضوعية لا لإحراز الواقع به
 وهو خلاف ظاهر صحيحة ابن أبي يعفور المدالة على كون حسن
 الظاهر إمارة على المدالة التي هي الملكة وطريق أي ثبوتها لا كونه بنفسه
 مناطا في الحكم في عرض المدالة وبما ذكرنا يتضح ما هو الحكم في مجهول
 الحال بل وظاهر الفسق وأنه لا وجه للبطلان إذا انكشف كونهما عادلين
 في الواقع كما جعل أحد الوجهين في محكي كشف الإتهام فإن حسن
 الظاهر سواء كان طريقا إلى الواقع أو معتبرا في نفسه لا يوجب عدمه أو
 عدم العلم به البطلان مع فرض المدالة فيهما واقعا أما على الأول فواضح
 وأما على الثاني فلأن اعتبار ذلك حينئذ كما عرفت ليس على نحو الانحصار
 بل بعد فرض اعتباره كذلك يرجع الأمر إلى أن المدالة أو إرازها بطريق معتبر
 وهو حسن الظاهر على سبيل منع الخلط شرط في الصحة لأن الإحراز وحده
 شرط ولا أثر لثبوت المدالة واقعا إلا أن يدعى أن المدالة عبارة عن نفس حسن
 الظاهر وهو كما ترى لا دليل عليه بل الدليل على خلافه فإن الظاهر من دليل
 اعتباره أنه إمارة على المدالة غاية الأمر إمكان دعوى أن اعتباره إمارة
 ليس لمحض الطريقة بل الاعتبار به بنفسه كما هو أحد القولين في كفاية
 اعتبار الطرق والآمارات بادلها وإن كان خلاف المشهور ثم أنه لا ينبغي
 الإشكال في عدم صحة احتساب الزوج من الشاهدين وأما الوكيل أو
 الولي فكذلك أيضا لأن الأدلة منصرفة عن مثل ذلك إلى ما
 إذا كانت الشاهدات خارجين من أطراف الطلاق من الزوج أو الوكيل

الولي ولا أقل من كون ذلك هو القدر المتيقن فلا دليل على الاكتفاء.
 بشاهدين كان أحدهما المطلق سواء كان هو الزوج أو وكيله أو وليه كما أن ظاهر
 الأدلة بل صريح بعضها اعتبار اجتماع الشاهدين عند إنشاء الطلاق فلا
 شهد أحدهما بذلك ثم شهد الآخر منفردا لم يصح الطلاق وبذل عليه
 صريحاً حسن البنطلي سئل أبا الحسن عن رجل طلق امرأته من غير
 جماع وشهد اليوم رجلاً ثم مكث خمسة أيام ثم شهد آخر فقال إنما امرأتان
 يشهدان جميعاً وأما صحيحة ابن بزيع الدالة على صحة التفريق فهي محمولة
 سيما بملاحظة صراحة آخرها في عدم جوازها على التفريق في الأداء
 هذا في الشهادة على الطلاق وأما الشهادة على الإقرار به فلا يعتبر الاجتماع
 بل لا يعتبر اتفاقهما على وقت الإقرار فيثبت مع شهادة واحد بإقراره في وقت
 والآخر بإقراره في غيره لأن المناط إقراره بذلك وهو مما اتفقا على وقوعه
 واختلاف زمان الإقرار فيهما لا يضر بثبوت الإقرار بشهادتهما بعد الاتفاق
 على أصل الإقرار هذا غلام الكلام في الشروط (وأما أقسامه) فينقسم الطلاق
 أولاً إلى البذعة والسنة باعتبار استعماله في الجامع بينهما مجازاً بناء على
 ما هو الظاهر من كونه اسماً لفراق الحقيقي الذي لا يحصل إلا من سببه
 الصحيح كلفظ البيع ونحوه فإنه اسم للتبليك حقيقة دون مطلق إنشاء
 التبليك ولو فاسداً لصحة سلب البيع منه حقيقة كما يصح هنا سلب الطلاق
 عما لا يوجب الفراق كما وقع في جملة من الروايات مثل قوله في خبر ابن
 مسلم فليس طلاقك بطلاق قل الظاهر أن السلب بنحو الحقيقة والعناية إنما
 كانت في طرف السلب منه يعني أن ما كان ينظر كطلاقاً مع عدم الأشهاد

ليس بحقيقة الطلاق لا ان ما وقع منك من الطلاق الحقيقى ليس بطلاق
يؤثر ايسكون الساب بالحقيقة باعتبار صفة التأثير وان لم يكن بنحو المجاز
فى التفسير بل سلب الحقيقة بعناية المبالغة نظير قوله عليه السلام يا شباه
الرجال ولا رجال فالطلاق كثيره من الفاظ العتود والايقاعات اعم
لما يحصل من سيئه الصحيح لغة وشرعا وعرفا لانفس انشائه الذى هو
اعم منه ومن الفاسد وان قسم اليه والى غيره باعتبار الجمع بينهما والاستعمل
فى الفاسد ابتداء بضرب من المجاز كما فى غيره من الالفاظ المستعملة
فى الجامع بين المسميات وغيرها اذ فى خصوص غيرها نسم مصداق
الصحيح ربما يختلف بحسب الانظار فيكون الصحيح عند قوم فاسد
عند اخرين كجملة من افراد البدعى التي تصح عند العامة وتبطل
عند الخاصة لكن الطلاق لا يخرج عن كونه اسما لفراق الحقيقى فلا
يقبل الاتصاف بالصحة والفساد كغيره بل صحته وفساده مساويان
لوجوده وعدمه نعم لو كان اسما للانشاء الذى يتسبب به اليه جرى
قابلية الاتصاف بهما باعتبار التأثير فيه وعدمه والكلام فى كونه اسما
لصحيح منه او الاعم ومن هنا يتضح سقوط ما لى الجواهر من ان
لفظه اعم من الصحيح والفساد لغة وشرعا وعرفا لوضوح ان الطلاق
لغة ليس الا نفس الفراق دون الصيغة القابلة للصحة والفساد وكذا شرعا
وعرفا اذ ليس للشارع ولا لقرف تصرف فى معنى الطلاق نعم يستعمل
فى كلمات الشارع ومحاوره الرف فى انشائه والاستعمال اعم من الحقيقة
وكيف كان فالطلاق يقع موضوعا للاحكام الاربعة الحرمه والوجوب
والكراهة والاستحباب اما المحرم منه فهو الطلاق الذى لا يوافق
الكتاب والسنة واما غيره فهو الطلاق السني المتصف بالوجوب التخيري

في المظاهر والمولى والندب مع عدم العفة والشفاق والكراهة مع التيسار
 الاخلاق اكن طلاق البدعة اصطلاحا لا يطلق الا على ثلث طلاق
 الحائض الحائض مع حضور الزوج او غيبته قبل المدة حسبما تقدم او
 النساء التي كالحائض في الاحكام والطلاق في طهر الواقعة على التفصيل
 المتقدم وطلاق الثالث من غير رجعة بينها مرسلة كانت او مرتبه
 وتحريم هذه الثلاثة كغيرها مما يبطل لقصد شرط من الشروط لمجرد
 التشريع لا حرمتها ذاتا كالبيع الربوي لان مجرد النهي عنها لا يدل على
 الحرمة الذاتية لظهور كونه ارشادا الى فسادها نعم في جملة من الاخبار
 الواردة في موافقة الطلاق لسنة وبطلان ما يخالفها ما يشر بل يدل على
 حرمتها من غير جهة التشريع مثل قول ابي جعفر عليه السلام في رواية
 ابي بصير والله لو ما كنت من امر الناس شيئا لاقمتهم بالسيف والسوط
 حتى يطلقوا لعدة كما امر الله عز وجل وقوله في رواية معمر بن وشيكة
 لا يصلح الناس في الطلاق الا بالسيف وقوله في رواية ابي بصير ايضا
 ثم لم اؤت رجل قد خالف الا اوجمت ظهره وقول الصادق عليه السلام
 في رواية الفضل الهاشمي لا يقع الطلاق الا على كتاب الله والسنة لانه
 حد من حدود الله عز وجل يقول اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن
 واحصوا المدة ويقولوا شهدوا ذوي عدل منكم ويقول تلك حدود الله
 ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه الى غير ذلك مما هو ظاهر في كون
 الطلاق لنير السنة محرما ويرد فاعله الى الكتاب برغم انه يوجع ظهره
 ضربا اذا خالف وانه تمدي من حدود الله الظاهر في ان مخالفة السنة ليست
 لمجرد التمدي من حد قصده من حيث قصد التشريع بل من حد فعله
 من حيث انه ارتكب محرما ولنا مقام بالسيف والسوط حتى يطلق لعدة

كما سمعته في الرواية الظاهرة في ان اقامته بذاته انتهى عن النكروائه
يجبر بذاته على موافقة الطلاق لسنة وترك مخالفتها لكن لو ثبت الحرمة
بظهور هذه الروايات وغيرها مما ورد في عدم صحة الطلاق بمثل انت
خلية او برية من قوله في رواية زرارة لو كان لي سلطان لاوجعت والله فلا
يختص ذلك بالثلاثة المتقدمة التي يطلق البدعة عليها اصطلاحا بل كل
طلاق يخالف السنة لقصد شرط من الشروط كما يؤيى اليه رواية الفضل
الهاشمي فلا وجه لما قد يقال في اختصاص اطلاق البدعة بها ان ذلك
من جهة اختصاصها بمرور النهي عنها دون غيرها مما يبطل لقصد الشرط
ولذلك يختص الاثم بما دونته كما لا وجه لاني الدليل على الحرمة من غير
جهة التشريع بعد ظهور مثل هذه الاخبار في الحرمة كذلك ثم انه
ربما قسم السني الى البائن والرجعي والمدى وربما جعل المدى كما هو
المعروف قصبا من الرجعي لا قسما له ولا يخفى عدم استقامة شيء من
هذين التقسيمين لعدم استيفائه لجميع اقسام الطلاق بعد ملاحظة كون
البدعي في تقسيم اصل الطلاق اليه والى السني اصطلاحا في الطلاقات
الثلاث المذكورة لخروج غيرها مما قصد فيه شرط من الشروط الاخر
عن جميع الاقسام كما لا يستقيم جعل المدى قسما لبائن والرجعي فانه
ان كان يلحظ كل طلاق فائتان منه رجعيان والثالث بائن فلا يكون خارجا
عن الرجعي والبائن وان كان يلحظ المجموع من حيث ان له اثرا خاصا
وهو عدم الحلية للزوج حتى تنكح زوجا غيره فمع ان مجرد ترتب الاثر
على طلاقين رجعيين وطلاق بائن لا يوجب كون الجميع فردا مستقلا
في قبال الثلاث لزم حينئذ تجميع الاقسام بلحاظ مجموع الطلاقات الثلاث
المدية التي تبلغ التسع المركب من ستة طلاقات رجعية وثلاثة بائنة

في الحرمة الابدية وهي هنا يتضح عدم استقامة جعل المدى قسما من
الرجعي فان الرجعي منه داخل في الرجعي والباقي منه داخل في الباقي
وان كان بلحاظ المجموع بطل كونه من اقسام الرجعي لان المركب من
الداخل والخارج خارج ولزم حينئذ جعله قسما فيازم عليه من الاشكال
ما تقدم وعلى اى حال فالطلاق البائن وهو الذي لا يصح لزوج معه
الرجعة بهاستة (الاول) طلاق التي لم يدخل بها والظاهر ان اعتبار الدخول
الذي يناط عليه الحكم بالقبول دون الدبر لانصراف الادلة المشتبهة
عليه الى الدخول في القبل بل وما هو كناية عنه مثل المسى والمسى ونحو ذلك فان
مثل ذلك كناية من الدخول المنصرف الى ذلك الا ان يدهى حكومة قوله
هو احد المائتين على ذلك لكنه كما ترى في مقام بيان الحكم من
وجوب الفسل وغيره لا تحقيق مناط الدخول فلا ياتي كونها غير مدخولة
بها بالنظر الى هذا الحكم وان وجب الفسل لكون الدبر احد المائتين
ومنه يظهر انه لا وجه للتمسك بصدق التقاء الحناتين والموافقة وانفسر
الاتقاء بالتحاذي فان عنوان الموضوع في هذا الباب هو الدخول وهو
منصرف الى الدخول في القبل وان كان الدخول في الدبر دخولا حقيقة
فضلا عن مثل تحاذي الحناتين نعم لو لم يكن هناك انصراف وكان القدر
المتيقن في مقام التخاطب من مثله لو كان في حيز الاثبات هو الدخول
كان المتيقن في التخاطب في المقام الذي هو وقوعه في حيز النفي عدم
الدخول مطلقا ولو دبرا لان المتيقن كذلك يختلف بحسب الاثبات
والنفي وما ذكرنا يظهر سقوط التمسك في ذلك بمشعل دعوى امكان
سبق المتى الى الرحم مع الدخول في الدبر وقوله هو احد المائتين كما تمسك
بها وما قبلها في الجواهر ولو شك في ذلك قلنا كانت المطلقة في الطلاق

الرجعي زوجة حقيقة كما هو ظاهر الرواية والطلاق في موردها إنما يند استنادا لحصول التراق بعد انقضاء المدة استصحبت الزوجة المعلومة قبل الطلاق وان كانت المطلقة به بحكم الزوجة فيما هو الاثار من وجوب النفقة والله كفي وجواز الوطى وغيره فان كانت كذلك بالرجوع الذي لا يتحقق الابتناء وإنما يحصل بالفعل من جهة صدوره عن الرجوع انبثائي لا مطلق الفعل فالتك انما هو في تأثير الرجوع كذلك في تجديد اثار الزوجية والاصل عدنها والابان كانت الاثار مرتبة كما كانت مرتبة قبل الطلاق لا من جهة انتطاهما بعد الطلاق وتجديدها بالرجوع البثائي فالاصل بقائها ايضا (ثاني) طلاق اليائسة وهي البالغة خمسين او ستين سنة على حسب اختلاف النساء من حيث كونها قرشية او بنطية او غيرها (والثالث) طلاق الصميرة وهي من لم تبلغ سن امكان الحيض وهو التسع وان كانت مدخولة بها (الرابع والخامس) طلاق الخلع والبارات مع عدم الرجوع في البذل (السادس) المطلقة ثلاثا فيها رجعتان وان كانت الرجعة بقدر جديد والطلاق الرجعي هو الذي الزوج مراجعتها في المدة سواء راجع اولا والمدة هو المركب من طلاقين رجعيين وطلاق ثالث بائن لكن كيفيته ان يطلق اولاً على الشرائط ثم يراجعها قبل خروجها من المدة ويواقعها ثم يدعها حتى تدخل في طهر غير المواقعة فيطلقها ثم يراجعها في المدة ويواقعها ثم يطلقها في طهر اخر فانها حينئذ تحرّم عليه حتى تنكح زوجا غيره فاذا نكحت غيره وطلقها وعقد عليها وطلقها ثلث طلاقات كذلك حرمت عليه حتى تنكح زوجا غيره فاذا نكحت غيره وطلقها فتزوجها زوجها الاول وطلقها ثلاث طلاقات كذلك حرمت عليه ولا تحل له بعد ذلك ابداً بخلاف ولا اشكال في ثبوت ذلك بل الاجماع قد حجه عليه

وربما يستدل له بحجة روايات لادلالة لها على المطلوب منها رواية ابي
 بصير عن ابي عبد الله في حديث قال سئلته عن الذي يطلق ثم يراجع
 ثم يطلق ثم يراجع ثم يطلق فقلت اني لا تحمل له حتى تنكح زوجا غيره
 فيتزوجها رجل فيطلقها على السنة ثم ترجع الى زوجها الاول فيطلقها
 ثلث مرات وتنكح زوجا غيره فيطلقها ثلاث مرات على السنة ثم تنكح
 فلك اني لا تحمل له ابدا فانه مع عدم التمرض فيه لوقوع بعد الرجوع
 كما هو معتبر في المدي لا ظهور الرجوع في كونه في المدة بل هو اهم منه
 ومن الرجوع بقصد جديد بعدها واما حرمتها عليه بعد الطلاقات الثلاث
 حتى تنكح زوجا فلا يكون قرينة على ارادة الطلاق المدي لان الحرمة
 المتوقف رفعها على نكاحها غير زوجها ثابتة نصا وقوى حتى في الطلاق
 السني بالمعنى الاخص مع ان قوله ثم ترجع الى زوجها الاول فيطلقها ثلاث
 مرات لادلالة له على كون الثلاث طلاقات عديا بل المراد وقوع ثلاث
 طلاقات في الجملة على السنة بالمعنى الاخص كما هو الظاهر من قوله بعد ذلك
 فبطلانها ثلاث مرات على السنة ولما تنزل هاتين الفقرتين على الطلاق
 المدي بقرينة ما تقدم كما ربما يتوهم فلا وجه له لعدم ظهوره كما عرفت في
 الطلاق المدي بعد احتمال كون المراد من الرجوع ما يحصل بالمقدم الجديد
 كما هو المراد قطعا من قوله ترجع الى زوجها الاول وعلى تقدير ظهوره
 في ذلك فلا يصلح ذلك بمجرد قرينة على حل الطلاقات الثلاث السنية
 بالمعنى الاخص على المدي في الفقرتين لاحتمال ارادة فرض التلقيح من
 المدي والسني بالمعنى الاخص ونحوها خبر زرارة وداود بن سرحان عن
 ابي عبد الله قال ان الذي يطلق الطلاق الذي لا تحمل له حتى تنكح زوجا
 غيره ثلاث مرات لا تحمل له ابدا فان عدم دلالة على التحريم الجواب التام

الركب من ثلاث طلاقات عدة اوضح بل ربما يظهر من رواية جليل من
دراج التحريم ابدا بالتسم من طلاق السنة وهي من اي عبد الله عليه
السلام قال اذا طلق الرجل المرأة فتزوجت ثم طلقها زوجها فتزوجها
الزوج الاول ثم طلقها فتزوجت رجلا ثم طلقها فتزوجها الاول
ثم طلقها الزوج الاول هذا ثلثا لم تحل له ابدا ولا اقل من عدم ظهوره في
الطلاق لعدة فلا بد اما من طرحه لشذوذه وعدم العمل به وامان حمله
على الطلاق المدي ولو بملاحظة الاجماع الذي هو المناط في هذا المسئلة
لان الروايات التي يستدل بها في المقام خالية عن الدلالة على المرام واما
ما في رواية الحصال في تمداد المحرمات بالسنة وتزويج الرجل امرئته قد
طلقها لعدة تسع تطليقات فلا دلالة له على ان المناط في التحريم المؤبد
هو التسم على الوجه المزبور لانه انما ينتهي على كون الطلاق المدي عبارة
من مجموع الثلث وليس فيه ولا في غيره دلالة على ذلك بل ربما يستظهر
خلاف ذلك من صحبة زرارة عن الباقر قال فيها واما طلاق المدة الذي
قال الله تعالى فطلقوهن لمدتهن فلذا اراد الرجل منكم ان يطلق امرئته طلاق
المدة فليتظر بها حتى تحيض وتخرج من حيضها ثم يطلقها تطليقة من
غير جماع ويشهد شاهدين محدلين وراجعا في يومه ذلك ان احب او
بعد ذلك بامام قبل ان تحيض ويشهد على رجعتها ويواقعها حتى تحيض
فلذا حاضت وخرجت من حيضها طلقها تطليقة اخرى من غير جماع
ويشهد على ذلك ثم يراجعها متى شاء قبل ان تحيض ويشهد على رجعتها
ويواقعها وتكون منه الى الحيض اي الحيضة الثالثة فلذا خرجت من حيضتها
الثالثة طلقها التطليقة الثالثة بغير جماع ويشهد على ذلك فان فعل ذلك
فقد بانت منه فلا تحل له حتى تنكح زوجا غيره الحديث فانه يظهر

منه ان الطلاق المدي في مقابل السني المضي الاخص الذي عرف في صدر الرواية بقوله واما طلاق السنة فاذا اراد الرجل ان يطلق امرته فليتظر بها حتى تطمث وتطهر فانا خرجت من طمثها طلقها تطليقة من غير جماع. يشهد شاهدين على ذلك ثم يدصحا حتى تطمث طميتين فتتفضي عدتها ثلث حيض وقد بانث منه ويكون خاطبا من الخطاب ان شئت تزوجته وان شئت لم تزوجه الحديث والمقابلة انما هي في الرجوع في المدة والمواقة فيها وعدم الرجوع فيها وتركها حتى تخرج من المدة وتصير بانة لالرجوع له اليها الا بقاء جديد اذا رضيت به لانه حيثذا خاطب من الخطاب فيكون الطلاق المدي اما عبارة عن خصوص الطلاق الاول من حيث انه يرجع فيه اليها واقعا او خصوص الثاني من حيث وقوعه بعد الرجعة والوقاع اوهما وعلى كل تقدير فالطلاق الثالث لا يكون عديا بل هو طلاق بان لانحل الزوجة له حتى تنكح زوجا غيره فلا ندل هذه الرواية على كون اطلاق المدي بمجموع الطلقات الثلث ويكون الطلاق الثالث ايضا عديا لابلحاظ اطلاق اسم الاكثر على الاقل او من باب المجاورة فيكون اطلاق المدة على التسع المرتبة ينحو من المجاز لان الطلاق الثالث من كل ثلاث لا يكون للمدة لان كونه لها باعتبار الرجوع والوقاع فيها كما يظهر من صحيحة زارة المتقدمة بل يظهر ذلك من صحيحة ابي بصير الموافقة لمضون هذه الصحيحة المبينة عن الطلاق المدي المقابل للسني بالنسبة الاخص بطلاق الرجعة فان كان الملاك في صيرورته عديا وقوعه بعد الرجوع والوقاع وان لم يقع بعده رجوع ولا وقاع كما عن النهاية وجماعة كان الطلاق المدي منحصرا في الطلاق الثاني لولم يراجع ولم يقع بعد ذلك اوفية وفي الثالث لوراجع ووقع دون الاول لعدم سبق الرجوع

والوقاع وان كان مجرد الرجوع والوقاع في المدة كان منحصرا في الاول والثاني وعلى اي حال لا يكون الطلاقات الثلاث عدليا ولم يظهر موضع لطلاق المدي الثلاث على الوجه المزبور كما ادّاه في الجواهر ليكون التطبيقات التسع على الوجه المزبور من التسع العددي لوجب التحريم ابدا كما هو الناطق في الرواية المتقدمة بل بناء على ما ذكر لا تقع الطلاقات التسع المدية الا مع وقوع ثلثة عشر طلقة يكون الاخير منها طلاقا رجيا وبه يتحقق موضوع الحرمة الابدية اذ لا بد حينئذ من وقوع ثلاث طلاقات يفصلها عن غيرها النكاح الجديد اربع مرات وطلاق اخر رجعي بحد المحلل الاخير وعلى تقدير كون الاول منها هو المدي يلزم وقوع سبع وعشرين طلاقا كما لا يمد كونه هو الظاهر من صحة زارة المتقدمة لانه ذكر ان اطلاق المدي الذي تصدى لنفسيره هو الذي اسره في قوله تعالى واذا طلقتم النساء فطنوهن لمدتهن ومن المعلوم ان المأمور به من الطلاق هو طلاق واحد لا متعدد فالطلاق المدي لا يكون الا واحدا وهو الطلاق الذي يقع اولا ويراجع ويواقع بفسده واما ذكر الطلاق الثاني والثالث فهو مجرد بيان ما يحتاج منه الى التعليل لا ماهو من جملة الطلاق المدي كما يلزم ذلك ايضا لو كان الطلاق المدي عبارة عن الثلاث بالنحو المزبور اذ يكون المجموع حينئذ طلاقا واحدا عدليا واللازم حينئذ في تحقق التحريم المؤبد تحقق تسع طلاقات يكون كل واحد منها مريبا من هذه الثلاثة لان المفروض حينئذ ترك كل واحد منها من ثلاث طلاقات اثنان منها رجميان والثالث بائن والجملة الرواية لا تنحل الا على ان تسع تطبيقات للمدة يوجب التحريم ابدا وبه يقيد الاطلاقات المدالة على عدم الحلية مع المدا لاق تنشا للمدة الا مع

نكاحها لزوج غيره بما اذا لم يصل حد التسع والا حرمت عليه ابدا كما
لا بد من حملها ايضا على انها لبيان مجرد ان الطلاق ثلثا فالمدة سبب
للتحريم الذي لا يرفعها الا نكاحها بغيره لانحصار السبب فيه فلا يتنافى
كون الطلاق ثلثا للمدة مطلقا سواء كان بالمضى الاصح او الاخص سببا
ايضا في ذلك واما ان التسع من الطلاق المدي بماذا يتحقق فلا دلالة
عليه فالمدة في مستند الحكم المزبور هو الاجماع هذا كله بالنسبة الى
الحرمة واما الامة فان كان في النصوص المزبورة اطلاق بالنسبة اليها اخذ
به الا اذا قام الدليل على خلافه والا فلا بد في مخالفة الاصل من الاقتصار
على مورد قيام الدليل لكن قد استفاضت النصوص بتحريمها المحتاج الى
الى المحلل بطلقتين بينهما رجوع ووقاع واما الحرمة الابدية فلا دليل على
حصولها بتكرار ذلك ثلاثا وحيث ان كان في ما دل على التحريم بالتسع
المدي اطلاق بشملها فهو ولا بد حيث ان من مراعاة التسع فيها وان
كفى في الحرمة المتوقفة على التحليل طلفتان والا كان مقتضى الاصل
عدم حرمتها ابدا وان تكرر ذلك بازيد من المثل بل بما يتجاوز عن
التسع لكن قد يدعى ان المستفاد من الحكم في الحرمة هو الحرمة ابدأ
مع وقوع الثلث من التطليقتين بناء على انها النصف من الحرمة وحيث
لا يتصور التنصيف في الطلاق قبل طلاقها للمدة طلفتين بينهما رجوع
ودقاع وبكراره ثلاثا يحصل التحريم به ابدأ في حرمة اوامة لكنه كما
ترى فان كونها نصف الحرمة لا يقتضي الحرمة ابدا بتكرار الطلقتين ثلاثا
وان اقتضى الاكتفاء في التحريم الوقت بشتين لعدم جواز التنصيف في
الطلاق اذ المفروض انه لا دليل على ان تكرر الثلاث من ذلك يوجب
التحريم ابدا ومقتضى ما ذكر من كونها نصف الحرمة هو الاكتفاء بخمس

طلقات في الحرمة الابدية وان كان النصف الحقيق اقل من ذلك، نصف لما مر من عدم التنصيف في الطلاق ويمكن استفادة الحكم بالتحريم ابدا بتكرر الثلاث منه من رواية زرارة وداود بن سرحان عن ابي عبد الله قال والذي يطلق الطلاق الذي لا تحل له حتى تنكح زوجا غيره ثلاث مرات وتزوج ثلاث مرات لا تحل له ابدا لكونها مسوقة لضرب الفاعلة لتكرر الطلاق المحرم غاية الامر لا بد من تخصيصها بغير العدى لعدم ثبوت الحرمة ابدا مع تكرار المحرم من غيره ثلثا لكن قد يستشكل في الرواية من حيث اشتغال ذيلها على التزوج ثلثا فانه ليس معتبرا قطما في الحرمة ابدا لكن لا بد من رفع اليد عن ظهور اعتباره على كل حال اذ لا يعتبر ذلك حتى في الحرة بل يمكن دعوى عدم ظمورها في اعتبار ذلك في الحرمة الابدية بل المراد منها بيان ماهو الواقع في الخارج عند تحقق موضوع الحرمة كذلك فان الذي يطلق الطلاق المحرم ثلاثا قد تزوج بها ثلاثا وطلقها بالطلاق المحرم الذي يتوقف هدمه على نكاح غيره ثلاثا فتزويجه لها ثلاثا بلعاط الزوجية الاولى التي لحقها الطلاق الاول وليس المراد تزويج الغير لها ثلاثا حتى يستشكل بعدم اعتبار ذلك قطما ومن المعلوم ان تزويج الزوج لها ثلاثا لازم طلاقها ثلاثا بالطلاق المحرم وعلى اى حال فلا اشكال ولا خلاف ظاهر في انه يعتبر في الطلاق العدى الرجوع والوقوع في العدة فلو لم يواقع لم يكن من الطلاق العدى مطلقا حرة كانت او امة ولا يقترب على التسع منه التحريم الابدي لما عرفت من الاجماع على ذلك وان لم تكن النصوص وافية به (خاتمة) فيها مسائل (الاولى) اذا طلقها لاسنة بالثني الاخص ثلاثا حرمت عليه في الثالث حتى تنكح زوجا غيره فاذا طلقها الزوج الاخر وخرجت من

المدة جازله مراجعتها بعد جديد ولم تحرم في التلخمة دليه ابداء ولا يودم
 استيفاء المدة في الطلاق الثالث تحريرها بلا خلاف في ذلك الامن
 ابن بكير والصدوق فقد حكى منهما انهما قالوا ان الخروج من المدة في
 الطلقة الثالثة هادم للطلاق فله نكاحها بلا محلل لكن قد استفاضت
 النصوص دلي خلافا مع احتمال ان يكون مخالفة ابن بكير لمجرد التقيـ
 ونحوها مما يسوغ له ماظهره لابن سماعة من عدم سماعة رواية في ذلك
 وانما ذلك مما رزقه الله من الرأي بعد ملاحظة اجماع الصحابة دلي تصحيح
 ما يصح عنه لعدم كون مثل ذلك قادحا فيه اذا احتدل كونه قد وري
 فيه واظهر ذلك للنفية او كان قاطعا بان الحكم الوائمي ذلك ولا جـ
 الاعتماد دلي قطعه قد اسند ذلك الى زراوة اتصارا للمذهب حيث ان
 الصحابة ماكانوا يقبلون منه ذلك بمجرد كونه رأيا له وعلى اى حال فلا
 ينبغي الاشكال في المسئلة بعد وضوح استفاضة النصوص بذلك واتفاق
 الاصحاب من غيرهما على الحكم المذكور (المسئلة الثانية) ان الحامل لا تطلق
 الطلاق الذي بالذني الاخص لعدم تصور ذلك فيها وهي حامل مع
 كون عدتها وضع حملها كما هو المعروف بين الاصحاب نعم وفترى واما
 الطلاق المدي فلا ينبغي الاشكال في وقوعه عليها فاذا طلقها وراجعها
 جازان بطلانها وبطلانها ثانية بعد شهر او مطلقا للمدة بل من القواعد
 وعكس الايضاح وغيره الاجماع عليه ويدل عليه بعد اطلاق الادلة
 خصوص جملة من الروايات التي منها موثق اسحاق بن عمار قلت لابي
 ابراهيم الحامل يطلقها زوجها ثم يراجعها ثم يطلقها ثم يراجعها ثم يطلقها
 الثالثة قال تبين منه ولا تحل حتى تنكح زوجا غيره وموقفه الاخرى
 عن ابي الحسن الاول - ثلثة من الخبي تطلق الطلاق الذي لا تحل

له حتى تنكح زوجا غيره قال نعم قلت أليس قلت إذا جامع أبس له
 أن يطلق قال إن الطلاق لا يكون إلا مع طهر قد بان أو حل قد بان
 ومرسل ابن بكير قال في الرجل تكون له المنة الحامل وهو يريد أن
 يطلقها قال يطلقها إذا أراد الطلاق بينه ويطلقها بشهادة الشهود فإن
 بدا له في يومه أو بعد ذلك أن يراجعها يريد الرجعة بينهما فلا يرجع ولو اقام
 ثم يبدو له فيطلقا إنما يبدو له فيراجع كما راجع أولا ثم يبدو له
 فيطلق فهي التي لا تحل له حتى تنكح زوجا غيره إذا كانت إذا راجع
 يريد الموافقة والامساك وأما الطلاق السنة بالمعنى العام فمن الشبغ
 وابني راجح وحزة علم جوازه لاجتماع بين النصوص السابقة والنصوص
 الكثيرة المشتبهة على الصحيح وغيره الدالة على أن الحلي تطلق واحدة
 فتعمل على إرادة في الطلاق لسنة بالمعنى العام وهو طلاقها بمد
 الرجعة بلا موافقة وحل تلك النصوص على إرادة الرجوع مع الموافقة
 كما هو مورد بعض النصوص بل أصريهما في مرسل ابن بكير المتقدم
 لكنه كما ترى مجرد تبرع في الجمع والأولى حل هذه النصوص على إرادة
 الوحدة بحسب المدة والشروط لتداخل العالقات أثبت في المدة
 عندما دخلها في الشرط إذ لا يعتبر فيه تعدد الطهر سواء واقعا أو لم يواقعها
 أو الوحدة بحسب الصورة نظرا إلى اتصالها وعدم ترتيب الأثر على الرجعة
 بالواقع فتشبه ما عليه العامة من التطليق ثلاثا في مجلس واحد بلا رجعة
 لأن الرجوع بلا ترتيب أثر ظاهر وهو الجماع كلا رجوع غاية الفرق أنه هناك
 إنشاء الرجوع بخلاف العامة الذين لا يعتبرون ذلك أيضا لكنه لا يوجب التعدد
 صورة فهي من حيث عدم انفصال بينهما ما هو أثر الرجوع واحدة صورة بل لا يبعد
 كونه المراد من غيرها إنما دل على أن الرجعة بالجماع والأقوى واحدة مثل رواية إمام

بن مزارقني أبي الحسن قال الرجعة بالجماع والافتاء هي واحدة ورواية أبي بصير عن
أبي عبد الله قال المراجعة في الجماع والافتاء هي واحدة وبذلك يجمع بينها
وبين ما دل من النصوص على جواز الرجوع غير جماع نعم في رواية محمد
ابن منصور الصقيل عن أبيه عن أبي عبد الله في الرجل يطلق امرأته وهي حبلى
قال يطلقها قلت فيرجعها قال نعم يراجعها قلت فإن بدا له بعد ما راجعها
أن يطلقها قال لا حتى تضع الكهبا محمولة على كراهة طلاقها بعد الرجوع
بلا مواقة من حيث الوقوع في المشابهة المذكورة بمحصول الوحدة صودة
فلا تنافي النصوص السابقة نعم في بعض الروايات ما لا يقبل هذا الحل
مثل رواية إسحاق بن عمار عن أبي الحسن قال قلت له رجل يطلق امرأته
ثم راجعها بشهود ثم طلقها ثم بدا له فراجعها أشهود ثم طلقها بشهود تبين منه قال
نعم قلت كل ذلك في طهر واحد قال تبين منه قلت فإنه فعل ذلك بإمرة حائل
اتبين منه قال ليس هذا مثل هذا فإن الظاهر منها أن السؤال من حيث البيونة
وعدها بعد وقوع الطلقات الثلاث على الحامل في طهر واحد مع الفراغ من
صحتها لا السؤال عن صحة ما زاد على الواحدة وعدها فلا بد من
طرحها لمناقضتها للنصوص الدالة على البيونة وتوقف الحل على الحل مع
وقوع الطلاق ثلثا من غير فرق بين الحامل وغير ما فليس في مقابلة تلك
النصوص الظاهرة في الإطلاق ولو بملاحظة ترك الاستفصال الدالة على
جواز طلاق الحامل ثلاثا وإن لم يواقع إلا ما عرفت من النصوص الدالة
على أن طلاق الحبلى واحدة فإن ثبت أظهر به النصوص السابقة عنها
فهو وتحمل هذه على بعض المحامل المتقدمة والا فتنطرح هذه النصوص
بلعاط أعراض المشهور من الأصحاب عنها مع أنها على اشتغالها على
المصحيح وغيره كانت يجرى عنهم ومعهما ما ذكر يظهر حال غيرها

مما دل على التقييد بمضى شهر فانه محمول على ارادة الخروج من مشاجرة العامة بعد اظهرية النصوص المطلقة في الاعلاق بل وانه ظهر الحال في الحائل اذا طلقها ثانيا في طهر اخر من غير سبق الواقعة التي اختلفت الروايات في ذلك بين ما دل على عدم وقوع الطلاق الثاني اذا كانت الرجعة من غير جماع وبين ما دل على ان الرجعة بالجماع والا فلها هي واحدة وبين ما دل على جوازها بغيره فانه اظهر في الدلالة على الجواز والوقوع مما دل على عدمه الذي حكى الفتوى بمضمونه عن ابن ابي عقيل فيحمل ما دل على عدمه اذا اراد ايقاعه على كراهة ايقاعه بلا وقاع من حيث ان عدم ترتيب الاثر على الرجوع يوجب الوحدة التي بها يشابه ما يفعله العامة من تكرار الطلاقات في مجلس واحد بلا رجوع مثل صبيحة بن الحجاج عن ابي عبد الله الرجل يطلق امرئته له ان يرجع وقال لا يطلق التطليقة الاخرى حتى يمسه و يحمل ما دل على عدمه بعد وقوعه على ارادة حصول الوحدة في الصورة مثل رواية معلى بن خنيس عن ابي عبد الله عن الرجل يطلق امرئته تطليقة ثم يطلقها الثانية قبل ان يرجع فقال ابو عبد الله لا يقع الطلاق الثاني حتى يرجع ويجمع فتحمل على ارادة انه لا يقع الطلاق الثاني على نحو يمتاز عن الاول الا اذا راجع وجامع والا فهو كالطلاق الاول من حيث عدم ترتيب الاثر على الرجوع بالجماع بل ربما يشتر بارادة الكراهة ما في موثقة اسحاق بن عمار من قوله لا ينبغي له اذا هو راجعها ان يطلقها الا في طهر اخر قال نعم قلت حتى يجامع قال نعم فان التعبير بـينبغي مشعر او ظاهر في ان تمتد الطهر واعتبار الجماع لجرد التنب ولا حاجة الى الجمع بينهما وبين ما دل على الجواز من النصوص الكثيرة التي هي كالصريحة في ذلك

بارادة طلاق السنة منها واردة طلاق المدة من تلك الروايات الدالة على
عدم وقوع الثاني بعد عدم وجود الشاهد عليه الا ما يجب طرحه من
حيث اشتماله على عدم الحاجة الى المحلل مع تكرار الطلاق بلاجماع مثل رواية
مولى بن خنيس عن ابي عبد الله الذي يطلق ثم يراجع ثم يطلق فلا يكون بين
الطلاق والطلاق جماع فتلك محل له قبل ان تزوج زوجا غيره والتي لا تعمل له
حتى تنكح زوجا غيره هي التي تجتمع بين الطلاق والطلاق (المسئلة
الثالثة) اذا شك المطلق في ايقاع اصل الطلاق لم يجب عليه ايقاعه لرفع
الشك بل كان النكاح بمقتضى الاصل محكوما بالبقاء كما ان مقتضاه عدم
الزيادة لو شك فيها فيحكم بعدم ما يقرب عند حصولها من التوقف على
الحلل او الحرمة الابدية ولو علم اصله وعدده وشك في وقوعه لسنة او
المدة كما لو علم بوقوع تسع تطليقات مع الشك في انها كانت لسنة
فيحل له نكاحها بعد جديد بعد المحلل او للمدة فتحرر عليه ابدا فالاصل
بقاء الحلية الغير الاقتضائية الثابتة اولا على معنى حلية تزويجه بها اذا
لم تكن متزوجة به او بغيره او لم تكن في عدة الغير غاية الامر انها تبدلت
بما هو من الاقتضاء لو كانت الطلاقات سنية بناء على انها تقتضى الحلية
بعد جديد ولو بعد المحلل لكن ذلك لا يمنع عن استصحابها بشبوتها
الغير الاقتضائي نعم لا يثبت به الاثار المرتبة على الحلية الاقتضائية
ككون شرط خلافها محرما للحلال فيوجب بطلانه لكن لا حاجة الى
ترتيبها لان جواز تزويجه لها انما يثبت بمجرد الحلية الازلية المطلقة على
عدم وجود ما يمنع عنه شرطا من نحو التزويج القملي منه او من غيره
بها ونحوه وليس اختصاصها بمرضها وانما المارضة اذا اراد يد نفي الحلية
الاقتضائية بالاصل فانه معارض بنفي الحرمة المؤبدة به ولو علم بوقوع

الطلاق من أحد الزوجين لزوجته فاشتبهت المطالبة بغيرها فيجب عليهما
ترتيب آثار الطلاق على زوجته لأنهما حينئذ كواحدى النى في الثوب
المشترك بل وكذلك غيرهما إذا لم يكن هناك تكليف يتلقى به في مورد هما
فيجوز لكل منهما ترتيب آثار الزوجية على من هي عنده وإن لم اجمالا
بأن امرئته أو امرئته رجل آخر مطلقة ويأمل الغير معها معاملة
الزوجية نعم ربما يتلقى بالغير تكليف في مورد مثلهما كما في واحدى النى
في الثوب المشترك إذا أراد الغير استيجارهما لكنس المسجد مثلا فانه مع
الاستيجار يعلم بأنه يمكن المجنب من المسكت في المسجد بل قد تصور
ذلك هنا بالنسبة إلى الحاكم بناء على تكليفه بالتفريق بين الاجنبي
والاجنية فيلزمهما بالطلاق تحصيلًا للتفريق لكنه لا وجه يستدله
في ذلك إذا لا حصة هنا تقتضى ذلك بسد جواز ترتيب آثار الزوجية
لكل منهما ظاهرا وإن كانت اخديهما مطلقة واقما نعم لو قام الدليل على
اهتمام الشارع بتفريق الاجنية واقما بالطلاق عن زوجها السابق لزم
التفريق لكن ليس ذلك مختصا بالحاكم بل يجب على كل أحد
الزاهمة بالطلاق دفعا لوقوع المنكر كما في الجواهر من إتيان باب المقدمة
في حق الحاكم بالنظر إلى التكليف الحسى في حقه بالتفريق ليس في
محله لما عرفت من عدم نبوت خطاب حمي يقتضى امتثاله التفريق كما
لا خطاب كذلك لو علم الحاكم بأن أحد الشخصين يزني عمدا فانه لا
تكليف حمي يقتضى حبسهما حتى لا يقع الزنا لأن أدلة النهي عن
المنكر لا تشمل مثل القرض الذي يستلزم حبسهما الوقوع في المنكر
لأنه منع لغير الزاني واقما عن حقه مع أنه إيناء له بل ولا يجوز توجيه
الخطاب على نحو يشملها بالنوع من الزنا لأنه المذلة لغير الزاني منها بل

ولا يجوز غيبة ما بان احدهما يزني كما في غير الفرض لو نصب الى احدهما ارتكاب شيء من المحرمات وليس انطلاق ونحوه من باب تمارض الحقوق حتى يلتبس المرجح كما قد يتوهم لانه انما يكون كذلك اذا كان دليل الحقيقين وافيا بالشمول لمورد التمارض وليس المقام وغيره مما عرفت من الفرض مما يشمله مثل ادلة النهي عن المنكر وردع الفاسق ونحوه اما لعدم وقوع المنكر من احدهما كما في فرض الطلاق المتقدم الذي عرفت ان كلا منهما متمسك باستصحاب الزوجية وان كانت احدى الزوجتين اجنبية واذا واما لعدم شمول ادلته كما في فرض الزنا ونحوه لما عرفت من ان المنع والردع على نحو يشملهما ايذاء ومنع للغير عن حته فأي تكليف حسبي على الحاكم يكون الشخصان بالنسبة اليه كالزنايين بالنسبة الى تكليف المكلف الواحد بالاجتناب عن المحرم بينهما ومنه يظهر سقوط جملة مما ذكره في الجواهر في هذا المقام مما يتبي على اثبات التكليف الحسبي في الفروض المذكورة (المسئلة الرابعة) لو طلق الثائب بائنا او رجيا وانقضت المدة ثم حضر ودخل بالزوجة ثم ادعى الطلاق قبل لا تقبل دعواه ذلك في ما يتعلق بحق الميرثة وان اخذ باقراره بالطلاق فيما يتعلق بحق نفسه وكذا لا تسمع يفته اذا اقامها لتنزيل تصرفه على المشروع وانه بفسله مكذب بليته وقوله فلو اولدها الحق به الولد كما يدل عليه خبر سلمان ابن خالد سئلت ابا عبد الله عن رجل طلق امرئته وهو غائب واشهد على طلاقها ثم قدم فاقام مع الميرثة اشهرات ثم ان الميرثة ادعت الحمل فقال الرجل قد طلقك واشهدت على طلاقك فقال يلزمه الولد ولا يقبل قوله وبشكل التمثيل المتقدم بان التنزيل المذكور جار في قوله الذي هو قفل من افساله فيحمل على المشروع الذي هو

الصدق ولا فرق بالنظر الى دليل التزويل بين ما وقع عليه ما يكون
بظاھر مكدبا له وعدمه مع ان التكذيب انكان بملاحظة نفس الفعل
فن الواضح ان الفعل بمجرد لا يقتضي كذبه في دعويه لا مكان وقومه
على احد وجوه لا يتاني معه صدقه فيها وان كان على نحو الزنا عمدا فضلا
عما لو كان لشبهة او الرجوع في المدة وان كان بلحاظ حمله على المشروع
كما هو الظاهر من التعليل المتقدم فن المعلوم ان كذبه في دعويه وبسته
ليس اثرا شرعيا لوقوع الفعل في الخارج على الوجه المشروع وان كان
ملازما له فعلا بعد الفراغ عن عدم كون اقامته معها لشبهة لانه انما
يدعى وقوع الطلاق سابقا في قال دعوى الحمل من الزوجة ويريد بذلك
نفي لحق الولد به شرعا اما لعدم كونه منه راسا او لكونه بالزنا ولازم حمل
اقامته معها على المشروع عقلا كذبه في دعويه وبسته ايقاع الطلاق
سابقا يمكن دليل التزويل انما يدل على ترتيب الآثار الشرعية على
مشروعية الفعل لا ما كان اثرها عقلا فلا وجه لعدم قبول اقراره في
حق الغير من جهة تكذيبه بفعله سيما بعد ما عرفت من ان نسبة دليل التزويل
اليه والى فعله نسبة واحدة من جهة ان كليهما قبل من افعاله لا بد من حمله
على المشروع وان فرض ان تكذيبه في قوله اثر شرعي للحمل فعلمه على
الصحيح لانه انما يرتب هذا الاثر اذا لم يكن هو ايضا في نفسه موردا
لدليل التزويل مع ان تكذيب بيته بفعله انما يكون اذا كانت هو الذي
اقامها واما اذا قامت البينة بحسبة اذا كان المقام من موادها فلا وجه
للتكذيب بل تسمح البينة بمقتضى عموم ادلة صحتها نعم يمكن ان يقال
ان فعله ذلك ولو مع قطع النظر عن حمله على المشروع موهن لدعويه
ولادليل على نفوذ هذا الاقرار في حق الغير وان كان نافذا في حق نفسه
اذ لا دليل سوى قاعدة من ملك شيئا ملك الاقرار به وهي مع انها ثبتت

بالاجماع ولم يعمل المجمعون بها في غير واحد من مواردھا لا تشمل مثل
 المفروض الذي كان اقراره في حق النير موهونا بفعله وحيث قد فقتضى
 القاعدة لحق الولد به لعدم ثبوت طلاقه في ما يتعلق بالتفسير باقراره
 فتستصحب الزوجية وان رتب الاثر على اقراره فيما يتعلق بنفسه من
 عدم توارثه منها ونحوه فعلم سماع اقراره لانه اقرار في حق النير ولا دليل
 على نفوذه في مثل المقام لالانه مكذب بفعله واما ملاحظة
 قيام البينة فلا وجه لعدم سماعه لانه دعوى مفرقة بالينة سواء كان
 هو الذي اقامها او قامت حصة فلا يلحق به الولد حيث قد شرعا واما
 الرواية المذكورة فلا دلالة فيها على الالحاق وعدم سماع دعويته حتى مع
 قيامها او اقامتها اذ لا اطلاق لما يتم كانه كما ربما يتوهم وانما تدل على
 لحق الولد به شرعا في مقام عدم قبول قوله في دعويته الطلاق في نفسه
 وهو كما عرفت مقتضى القاعدة بعد عدم الدليل على نفوذ الاقرار في
 حق النير في مثل المفروض وحيث فلا دليل لهم في ما ذكره من حكم
 المسئلة لامن حيث القاعدة لم عرفت ولا من حيث الرواية لعدم دلالتها
 على ما ذكره من عدم سماع البينة لو اقيمت او قامت هذا مع ما في
 تحرير المسئلة من الاختلال فان اللازم تحريمها بادعاء الطلاق ممن
 كان غائبا ثم حضر بعد انقضاء المدة واقام مع الزوجة واقامة
 البينة عليه لا فرض وقوع الطلاق منه خارجا جال النية
 وادعائه بعد انقضائها عند الحضور والاقامة كما
 هو الظاهر من التحرير المتقدم اذ لا وجه لتزويل
 فعله على المشروع حيث لا كونه مكذبا لقوله
 وينته كما لا يخفى هذا اخر ما اردنا
 ابراهه والحمد لله

